حاشیه اعمال بر طبع سما

46

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الفن الاول في السماع الطبيعي قال بعض سادة المحققين طاب ثراه هو ما يذكر فيه المبادي العامة لابواب العلم التي انما يتبين غير المستبين منها في علم اخر اعلى من علم الطبيعي وانما يسمع في هذا العلم سماعا مجردا عن البرهان فلذلك ولانه اول ما يقرع السمع منه سمي بالسماع الطبيعي فهو ليس من مقاصد هذا العلم ومسائله ومن ثمة كثيرا ما يهمل ويطفر عنه عند عقد الابواب وثاب الكيان منه اول ابواب مقاصده ويبحث فيه عن الامور العامة لجملة الكيانات والجسمانيات والطبيعيات وهو ما يسمع من مسائل العلم الطبيعي المبرهنة فيه ولذلك سمي سمع الكيان ومن لم يتيسر له بضاعة مزجاة من العلم بمعزل من معرفة الفرق بين البابين **قوله** فحري بنا بالتخفيف مصدر ويمكن ان يكون على صيغة الماضي او التشديد على الصفة المشبهة ومقارنا بالنون او الباء والمخالف فيه ابعد من الجاحد اي من ان يكون جاحدا اي منكرا له مع اعتقاد حقيته كما هو الظاهر من حال منكري ما هو القريب من البداهة والنظر الاول **قوله** وان لا نذهب عمرنا في مناقضة كل منهما اي اذا نحن لم نتعرض لمناقضة كل مذهب فان في مذاهب المتفلسفة السابقين مذاهب فاسدة بين

فسادها

فسادها فلا وجه لان يذهب العمر في بيان فسادها وما تعرض له منها ايضا لا يذهب عمره في معارضته بالمبالغة والاطناب بل تقتصر فيها على النقد الكافي وقوله والعدول عن الاقتصار في بعض النسخ بالراء وفي بعضها بالدال وقوله على البلاغ اي النقد الخالي الكافي عن الزوايد متعلق بالاقتصار على الاول وبالمفاوضة على الثاني اي مفاوضة على وجه البلاغ والمفاوضة على وجه البلاغ هي الاقتصار الذي ذكره اولا فالمعنى لعدول عن هذا الاقتصار الخاص اي الاقتصار في المفاوضة على البلاغ والاقتصار الحاصل بسبب المفاوضة على البلاغ على ان يكون في تعليلية او انه جعل المفاوضة على الوجه الكافي ايضا طرفا ومراتب وجعل الجري به الاقتصار فيها على النقاد عدلا عن ذكر المعدول اليه احالة على الظهور وليس هو البلاغ كما ربما يتوهم ويقال ان الاولى تبديل على بالى فتدبر **قوله** واكبوا بنيانهم قال في الصحاح كبه الله بوجهه اي صرعه فاكب على وجهه وهذا من النوادر يقال فعلت انا وفعلت غيري وقال ايضا واكب فلان على الامر يفعله وانكب بمعنى وفي القاموس كبه صرعه كاكبه فاكب وهو لازم متعد وقال ايضا واكب عليهم اقبل ولزم كانكب ولا يخفى انه هنا ان كان بالمعنى الاول فهو لازم كما هو الغالب فيه ولا يبعد المعنيان الاخيران ايضا والكتب بالتحريك القرب وتقضوا بالقاف والضاد المعجمة وسرد وكل حجة الذي في النسخ ويقال ايضا فلان يسرد الحديث سردا اذا كان جيد السياق وفي بعض النسخ سودوا والاول انسب بكلام الشيخ فانه ممن يسرد الحديث ومروا عليه صفحا اي معرضين عنه تاركين له او مرور صفح اي على سبيل الاعراض والترك

من قولهم صفحت عن فلان اذا اعرضت عنه وتركته او مروا عليه مرور الصفح
اى الناحية او المجنب اى مروا على ناحيته من غير ان يخوضوا فيه او مروا عليه
بجنبهم من غير ان يقبلوا عليه وينتهوا به فافهم **قوله** ان يكون وراء ذلك
سبيل الوراء بمعنى الخلف والامام ضد اى ان يكون وراء ذلك السبيل باحد
المعنيين سبيل مقابل بسبيلهم ونحن نسلك ذلك السبيل لا سبيلهم وفى
بعض النسخ لم يوجد ذلك وعلى هذا فيكون نكون بالنون ويكون الوراء بمعنى
الخلف اى ان يكون خلف سبيل مقابل بسبيلهم قاصدين لهم لا سبيلهم ونعرض
صفحا اى نعرض اعراضا او نعرض اعراض المجنب اى عقيل المجنب عنه ولا نتوجه اليه
اداء اعراض الناحية اى نعرض عن ناحيته ونتباعد عنه **قوله** فنضطر الى ما
تكلف اعتذار عنهم وكان فيه تعسف كما يشعر به التكلف او اختلاق حجة اى
تصوير ما هو حجة لهم مع فساده وتخيلها اى اختيالها لهم على ذلك الوجه ايضا و
مجاهرتهم بالراء وفى بعض النسخ بالدال والاول اظهر فى مقابل الاختلاق و
الاحتيال وفى تلك الكتب اى كتبنا او كتب من قبلنا ومنثورة حال او مفعول
ثان يسجدها وفى بعض ما افدناه مرفوع على الابتداء وخبره فى هذه الكتب او
منصوب عطفا على الضمير فى يسجدها اى ويسجد بعض ما افدناه مقدار بحثنا
فى هذه الكتب مفعولا ثانيا ليسجد المقدر او يتعلق بالبحث والمفعول الثانى
هو قوله مجموعا او انه متعد الى مفعول واحد كقولهم وجد المط ويحتمل ان يكون المعنى
ويسجدها بعض ما افدناه البحث فى هذه الكتب اشارة الى اشتغاله مع
قصر عمره بامور اخرى غير العلوم والمعانى فالعلوم والمعانى بعض ما بذل له

عمره واتى به فى هذه الكتب او ان العلوم والمعانى التى يجدها فى تلك الكتب بعض
العلوم والمعانى التى بذلها البحث فى هذه الكتب لاشتمالها ايضا على علوم ومعان
اخرى لم يوجد فيها هنا وافدناه مقدار بحثنا اى بذلنا له مقدار بحثنا وصرفناه فيه
فالمقدار مفعول ثان لافدناه وفى بعض النسخ افادناه فيكون فاعلا له ويمكن على
النسخة الاولى ان يكون مقدار بحثنا منصوبا بتقدير حرف الجر اى فى مقدار
بحثنا اى فى زمان هو مقدار بحثنا وح يكون قوله افدناه من الافادة بالمعنى
المشهور او بمعنى استفدناه ويكون فى الكلام اشارة ايضا الى ان بعض افاداته
واستفاداته بفكره او من الكتب فى هذه الكتب وله ايضا افادات واستفادات
ليست فيها بل فى سائر كتبه او لم تجمع فى كتاب فافهم **قوله** وسميناها كتاب
الشفا مجموعا اى وسميناها مجموعا كتاب الشفا او انه فى هذه الكتب مجموعا
وليس منثورا كما فى كتب من قبلنا على التوجيه الثانى فيكون اشارة الى ترجيح
كتابه بان العلوم والمعانى فيه مجموع لم يتخلل بينها ما لا طائل تحته من الزوايد
او انه لم يفرق فيه بين المباحث المتناسبة بخلاف كتب القوم فافهم **قوله**
وهو علم جزئى اى بالقياس الى ما نذكره فيما بعد كما وقع فى بعض النسخ وذلك لان
ما نذكره فيما بعد وهو العلم الالهى يبحث عن الوجود المطلق وهذا العلم يبحث عن الجسم
من الجهة التى يذكرها وظاهر ان موضوعه جزئى لموضوع ووصف العلم بالكلية والجزئية
الذى اشار اليه انما هو باعتبار الموضوع وهو ظ **قوله** وموضوعه اذ قد
علمتم ان لكل علم موضوعا هذا تعليل لتعيين الموضوع لذلك وبيان للحاجة اليه
وحاصل الكلام انه اذ قد علمتم ان لكل علم موضوعا فلا بد ان يكون لهذا العلم موضوع

ولابد من بيانه فنقول ان موضوعه هو كذا والمراد بالمبحوث عنه هو المحمولات
يثبت فيه **قوله** ولاحوالها المشتركة لامحة يعني ان ما يكون مبادي لموضوعها
المشتركة يكون مبادي لاحوالها المشتركة لامحة فتصح ما فرضناه من اشتراك
جميع الامور الطبيعية في تلك المبادي وانها يعم جميعها ثم ان حصر المبادي
التي تشترك جميع الامور الطبيعية فيها فيما يكون مبادي لموضوعها المشترك
كانه بناء على عدم وجدان شيء اخر كذلك غيرها فتامل **قوله** كما علم في الفن
المكتوب في علم البرهان فانه ذكر هناك انه لا سبيل الى اقامة البراهين في
العلوم على مباديها والا فما بين به المبدا هو المبدا والعلم به اخص من العلم بما قيل
انه مبدأ له فبعض مبادي العلوم بينة بانفسها وبعضها يحتاج الى بيان وكلاهما
من المستحيل ان يبينا في العلوم التي هي مبادي اول اما البينات بانفسها
فلا يمكن بيانها في ذلك العلم ولا في علم اخر واما ما ليس بينا بنفسه فانما يمكن
بيانه في علم اخر وخصوصا في علم اعلى انتهى وكان مراده انه لا يمكن اقامة البرهان
٧ على ح في علم مباديه والا لكان ذلك من هذا العلم ولم يكن مبدأ له بل كان المبدأ الخ هو
ما بين به المبدا وكان العلم بما فرضناه مبدا اخص اي بان يكون جزء من ذلك
العلم من العلم بما قيل انه مبدا له لان كلا منهما جزء من ذلك العلم مع توقف الثاني
على الاول فهو اخص بان يجعل جزء من ذلك العلم مما هو مبدأ له فلا بد ان يكون
مبادي كل علم اما بينة او توضع وضعا وبين في علم اخر ولا يخفى انه بعد
فرض كون شيء مبدا العلم الامر كما ذكره فانه بمنزلة فرض انه خارج من العلم ومبدا
له فلا يمكن جعل بيانه جزء من ذلك العلم لكن لا ينفع في ما هو مقصدهم في هذا

المقام

المقام وهو ان اثبات موضوع العلم واجزائه لا يمكن في ذلك العلم اذ لقائل ان يقول
بجواز ذلك على ان يكون جزء من ذلك ولا يسلم كونه مبدا لجميع مسائله بل يقول
انه مبدا لسائر مسائله فتدبر واعلم انه في المحاكمات استدل على ان اثبات موضوع
العلم واجزائه لا يكون مسئلة في ذلك العلم بوجهين احدهما ان الموضوع ما يطلب
له اعراض ذاتيه وما لم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شيء وثانيهما ان
مسائل العلم هي اثبات الاعراض الذاتيه واثبات الاعراض يتوقف على ثبوت
الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسئلة ومن المسائل يتوقف
الشيء على نفسه وانه محال ويرد على الاول قوله وما لم يعلم بوجوده استحال ان
يطلب له ثبوت شيء ان كان بناؤه على ان طلب ثبوت شيء لشيء يتوقف على
العلم بوجوده وهذا ما يقال في المشهور ان هلية الشيء البسيطة متقدمة على
هليه المركبة فهمه الا ان يراد به الاخذ بالايقن والاولى لا كلام فيه او يبنى
على ما نذكره في الوجه الثاني لبناء هذا الوجه وستعرف حاله وايضا لك
ح ان تمنع قوله لان الموضوع ما يطلب له اعراض ذاتية بل هو ما يثبت له اعراض
ذاتية فان نظر قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتيه لا يفيد الا
ذلك وكذا قوله في الوجه الثاني ولان مسائل العلم هي اثبات الاعراض الذاتية
ولو سلم فيرجع ذلك الى البناء على مجرد اصطلاح ولا جدوى فيه ولو سلم فنقول
ان المسلم ان طلب ثبوت شيء اخر لشيء يتوقف على العلم بثبوته واما طلب ثبوته
في نفسه فلا ريب انه لا يتوقف عليه فلم لا يجوز ان يطلب في العلم بثبوت
الموضوع في نفسه ايضا ولن ادعى ان الموضوع ما يطلب له اعراض ذاتية اي لا

يطلب له الا هو والاعراض الذاتية هي الاعراض الخاصة المتاخرة عن الثبوت
ولا يشمل الثبوت ففيه منع المقدمة المذكورة واي فساد في ان يطلب في علم ثبوت
موضوعه نفسه والبناء على مجرد الاصطلاح لا جدوى فيه على انه يكفي في هذا
الاستدلال ولا حاجة الى باقي المقدمات وايضا لو صح قوله وما لم يعلم وجوده
استحال ان يطلب له ثبوت شيء لزم ان لا يمكن الشروع في علم بدون العلم بوجود
موضوعه مع انهم صرحوا قاطبة بعدم وجوب ذلك وانه يكفي اخذه مسلما الا ان
يحمل قوله ما لم يعلم وجوده على ما يشمل اخذه مسلما وان كان بناؤه على ان العلم
بوجود الشيء يتوقف على العلم بثبوت الاحوال له بناء على ان ثبوت الشيء
فرع ثبوت المثبت له فكذا اثبات الشيء للشيء فرع لاثبات الشيء في نفسه
ففيه ان الفرعية ممنوعة بل المسلم ليس الا التلازم بالمعنى الشامل للعينية
والا اشكل الامر في ثبوت الوجود المطلق وكذا الصفات السابقة عليه
كالامكان والوجوب ولو سلم فلا نم انه اذا كان ثبوت الشيء للشيء فرعا على
ثبوت الشيء متاخرا عنه كان اثبات الشيء للشيء فرعا لاثباته في نفسه
متاخرا عنه لم لا يجوز اثبات شيء لشيء قبل اثبات وجوده في نفسه ويعلم
منه وجوده في نفسه للفرعية المذكورة ولو تمسك فيه بتابعية العلم
للمعلوم فلو توقف الثبوت على الثبوت لتوقف اثباته ايضا على اثباته ففيه
منع تابعية العلم بمعنى التوقف بل بمعنى اصالة موازنة في التطابق كما حقق
في موضعه وايضا لو كان اثبات الشيء متاخرا عن اثباته في نفسه فلا يخ
اما ان يكون اثبات الوجود ايضا لشيء كذلك فيلزم توقف الشيء على نفسه

اولا فيلزم التخصيص والاستثناء في المقدمة العقلية التي لو حكم العقل بها
حكم مطلقا على انه لا ينفعه ح اذ بعد التخصيص واخراج الوجود لا يثبت مدعاه
وهو ظ واما الوجه الثاني ففيه انه ان اراد بقوله لو كان ثبوت الموضوع
مسئلة من المسائل انه لو نفس ثبوته مسئلة لزم التوقف المذكور ففيه انه
ليست المسئلة نفس الثبوت بل اثباته كما يرشد اليه المقدمتان السابقتان
عليه وان اراد به انه لو كان اثبات الثبوت الثبوت مسئلة فلا يلزم منه الا
توقف اثبات الثبوت على الثبوت ولا محذور فيه وان اراد بثبوت الموضوع
العلم بثبوته اي اثبات الشيء للشيء يتوقف على العلم بثبوته فيرجع الى ما ذكرنا في
المبنى الثاني للوجه الاول وقد ظهر حاله بما ذكرنا في الرد عليه هذا وقال
السيد المحقق الشريف في حواشيه على المحاكمات فان قيل طلب الاعراض ذاتية
غير الوجود يتوقف على العلم بالوجود واما طلب عرض ذاتي هو الوجود فلا يتوقف
على العلم ولا يلزم الدور او التسلسل وكذا نقول في الوجه الثاني قلنا الوجود ليس
عرضا ذاتيا لشيء من الموجودات الخاصة بناء على كونه مشتركا بينها انتهى ولا يخفى
ان ظ السؤال انه رد على قوله في الوجه الاول وما لم يعلم وجوده استحال ان
يطلب له ثبوت شيء بان ذلك انما هو في ثبوت الاعراض الذاتية غير الوجود
ولا يشمل الوجود ولا يلزم الدور او التسلسل ومنع للمقدمة المذكورة مستندا
بالسند المذكور وكذا في الوجه الثاني رد على قوله واثبات الاعراض يتوقف
على ثبوت الموضوع واجزائه او منع له على قياس ما ذكرنا في الوجه الاول وحاصل
الجواب ان الوجود ليس من الاعراض الذاتية فلا حاجة الى الاستثناء

المذكور لدفع النقض وكذا لا يصلح السند المذكور سندا للمنع وكانه ح حمله
كلام المحاكم على ان مسائل العلوم ليست الا اثبات الاعراض الذاتية لموضوعاتها
فتوجيل ثبوت الموضوع مسئلة يلزم ان يكون ثبوته من الاعراض الذاتيه فيتوقف
طلبه على العلم بثبوته فما لم يعلم ذلك استحال طلبه وكذا في الوجه الثاني
فانه يلزم ان يكون اثباته موقوفا على العلم بثبوته فيدور ولا يخفى انه على هذا يرد
ما اوردنا من منع مسائل العلوم ليست الا اثبات الاعراض الذاتية والبناء
على الاصطلاح لا يجدي على انه ح يكفي ذلك لاثبات المط ولا حاجة الى ما في المغنا
هذا وقال الفاضل الباغنوي في حواشي الاشارات بعد نقل كلام السيد س
اقول ما ذكره من السؤال الذي مرجعه التخصيص في المقدمات اليقينية العقلية
مما ذكره الامام وقد عرفت فساده فان مثل هذا التخصيص انما يليق بالمغالطات
الخطابيه دون البرهانية واما ما ذكره من الجواب فليس جوابا عن السؤال المذكور
لان صاحب المحاكمات بنى كلامه على فرض كون الوجود من الاعراض المطلوبة في العلم
وادعى انه يلزم منه الدور او التسلسل بناء على كون الوجود داخلا في تلك الاعراض
فالايراد بكون الوجود مستثنى عن الحكم بان اثبات الشيء فرع لاثبات
الشيء في نفسه لم يندفع بان الوجود ليس من الاعراض الذاتية لشيء بناء
على انه يعم جميع الماهيات نعم ما ذكره س يصلح ان يجعل وجها عليحدة على هذا المطلب
كما لا يخفى انتهى ولا يخفى ان ما ذكره على السؤال انما يتجه لو قال السائل بصحة
المقدمة المذكورة لكن خصصها بغير الوجود في مقام القدح في الدليل واما
اذا حمل على ما ذكرنا من كونه قدحا في المقدمة المذكورة باحد الوجهين فلا اتجاه

وهو ظ واما ما اورده على الجواب فانما يرد على ما حمل السؤال عليه فانه لما حمل السؤال
على التخصيص المذكور فظ انه لا يندفع بما ذكره في الجواب من ان الوجود ليس من الاعراض
الذاتيه ولا يصلح هذا ايرادا عليه اصلا الا ان يكون محض مؤاخذة على عبارة
السائل حيث قال واما طلبه عرضا ذاتيا هو الوجود بانه لا يصح هذا القول فان
الوجود ليس من الاعراض الذاتيه ولا يخفى وهنها ومع ذلك فاشار المحشي الى
جوابها بان صاحب المح بنى كلامه على فرض كون الوجود من الاعراض المطلوبه في
العلم فبنا كلام السائل ايضا عليه فيصح جعله من الاعراض الذاتيه وان كان
التخصيص الذي ذكره واما على ما حملنا السؤال عليه من انه قدح في المقدمة
المذكورة باحد الوجهين فحاصل الجواب ان الوجود ليس من الاعراض الذاتية
في الواقع وبناء الدليل على فرض كونه من الاعراض الذاتيه وانه ح يلزم توقف
ثبوته على ثبوت الموضوع وعلى هذا فلا يمكن القدح فيها متمسكا بالوجود
باحد الوجهين وعلى هذا فلا اتجاه لايراد المحشي فان الجواب على هذا الوجه
يصلح جوابا للسؤال على ذلك التقرير واما ما ذكره من انه يصلح ان يجعل وجها
عليحدة فهو كذلك كما ذكرنا لكن لا يقدح في صحة دليل المح ايضا نعم يكون فيه
ح تطويل بلا طائل كما ذكرنا فتدبر فان قلت الوجود وان لم يكن من الاعراض
الذاتية لشيء من الموجودات الخاصة فهو عرض ذاتي للوجود المطلق الذي
هو موضوع الفلسفة الاولى فلم لا يجوز اثبات وجود ذلك الموضوع في ذلك
العلم قلت وجود ذلك الموضوع بديهي لا حاجة الى الاثبات انما المحتاج
اليه لو كان هو الموضوع الذي يكون من الموجودات الخاصة والدليل

المذكور يتم فيه فان قلت اذا لم يكن اثبات وجود موضوع علم في ذلك العلم
بناء على ان الوجود ليس من الاعراض الذاتية له فلا يمكن اثباته في علم اخر ايضا
لجريان الوجه فيه ايضا اذ الوجود ليس عرضا ذاتيا لشيء من الموجودات اصلا فلا
يمكن اثباته لشيء منها في علم اصلا اذ في كل علم لا يبحث الا عن الاعراض الذاتية
مع انه فلما شنهم منهم ان مبادي جميع العلوم انما يثبت في علم ما بعد الطبيعة
قلت اثبات الوجود لموضوعات العلوم ولكل ما يثبت وجوده في علم ما بعد
الطبيعة بوضع تلك الامور ويحمل الوجود عليها حتى يرد ما ذكرت بل بان
يوضع الموجود المطلق الذي هو موضوع علم ما بعد الطبيعة ويثبت له العرض
الذاتي الذي هو انقسامه الى هذه الامور وبذلك يظهر وجودها وح
فلا اشكال على انه لو وضع تلك الامور وحمل الوجود عليها فكانه لا ضير ايضا
فيه اذ في كل علم لا يبحث الا عن الاعراض الذاتية لموضوعه لكن البحث عنها اعم
من اثباتها لموضوعه او لاعراضه الذاتية او لانواعه كما صرح به المحقق
الراري في شرح المطالع وعلى هذا فيكفي في جواز البحث عن وجود بعض
الموجودات في علم ما بعد الطبيعة كون الوجود من الاعراض الذاتية
لموضوع ذلك العلم وهو الموجود مطلقا وان لم يكن عرضا ذاتيا لخصوص
موضوع تلك المسئلة لكونه من الاعراض العامة له فتدبر والظ كما
افاده والذي العلامة طاب ثراه ان ما ذكره من ان الموضوع واجزائه
لا يمكن ان يستدل عليه في العلم الذي هو موضوعه انما هو بناء على
الاصطلاح والاخذ بالاليق والاولى فانهم لما جعلوا تمايز العلوم بحسب

تمايز

تمايز الموضوعات وجعلوا المص في كل علم اثبات الاحوال الذاتية للموضوع
وظ ان المتعارف والاولى ان يكون البحث عن احوال الشيء بعد تسليم وجوده
وكونه معروفا عنه كانه ليس من جملة احواله العارضة بل من اثباته و
مقوماته فلذا حكموا بان البحث عن وجود الموضوع واجزائه لا يكون في العلم
الذي هو موضوعه لانه امر عقلي وحكم حتمي يكون خلافه مستلزما للمحذور
واقعي وفساد نفس امري وكذا كثير مما ذكروه في باب الموضوع من قبيل
الاستحسان لا مما تقتضيه الضرورة او البرهان وح لا حاجة الى تلك
الوجوه التي ذكروها ونظير هذا الذي ذكرها من وجه احوال الصناعات
الاخر كالخياطة مثلا فان الخياط من حيث هو خياط لا شغل له بان الثوب
كيف ينسج وعلى اي منوال من العدم الى الوجود يخرج وما صورته وهيولاه و
اي شيء لحمته وسداه من القطن والكتان او من الصوف وقس الديباج
بل له ان ياخذه من حيث انه يصلح لان يجعل قباء ويتصرف فيه بعد ذلك
كيف يشاء **قوله** لانك تعلم ان الجنس آه هذا لا يفيد الا وجوب تقديم
المبادي التصورية للنوع ولا يجري في المبادي التصديقية ويمكن تخصيص
المبادي في كلام الشيخ بالتصورية ليندفع ذلك لكن يبقى انه لا يجري ايضا
في اثبات قوله وكانت ايضا ذوات عوارض الخ وهو ظ وقوله اذ الامور
العامة كانه دليل اخر يجري في الكل فافهم **قوله** وان لم يكن اعرف عند
الطبيعة المراد بالاعرف كما ذكره الشيخ في البرهان في فصل في اعتبار
مقدمات البرهان الاشياء التي تفتقد الطبيعة قصدها في الوجود و

المراد بالطبيعة كما صرح به ايضا في ذلك الفصل الطبيعة الكلية الممسكة
لنظام العالم وانت تعرف انه سيجئ من الشيخ في فصل في الالفاظ مشتقة
من الطبيعة ان الطبيعة يقع على وجه جزئي ويقع على وجه كلي فالتي تقع على وجه
جزئي هي الطبيعة الخاصة لشخص شخص والطبيعة التي تقع بوجه كلي فربما كانت
كلية بحسب نوع وربما كانت كلية على الاطلاق وكلاهما لا وجود لهما
في الاعيان ذوات قائمة الا في التصور بل لا وجود للجزئي اما احدهما فهو ما
نعقله من مبدا مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ نوع والثاني ما نعقله
من مبدا مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ الكل على نظامه ثم ابطل
ما ظنه بعضهم من كون ذلك قوة سارية في اشخاص النوع او في الكل وكذا
ما ظنه بعض اخر من انها قوة واحدة في ذاتها وفيضا لها من المبدا والاول
ثم انقسمت بانقسام النوع او الكل ثم قال لكن ان كانت طبيعة كلية من
هذا الجنس فلا يكون على انها طبيعة بل على انها امر معقول عند الاوائل والمبادي
التي منها يفيض تدبير الكل وعلى انها طبيعة جرم او من الاجرام السماوية
التي بتوسطها يستحفظ النظام انتهى وعلى هذا فما ذكره من الطبيعة الممسكة
لنظام العالم انما مبني على احد ما نقله من الظنين والمراد بقصدها مشاكلة
القصد او المراد ما ذكره اخرا من انها امر معقول عند الاوائل فيكون المراد بها
كون الاصلح في علم علم الاوايل في نظام النوع او الكل كذا او طبيعة جرم من
الاجرام السماوية التي بتوسطها يستحفظ نظام الكل هذا وقال بعض شارحي
المحققين المراد بالطبيعة ههنا مبدا التدبير لنظام الوجود على ما قد

سلف في بعض فصول البرهان وسيلقى عليك في بعض فصول الالهيات وهي القاعدة
الحقة ويتلوها الطبيعة الكلية انتهى وما وجدناه في البرهان هو ما نقلنا و
لم نتيسر الرجوع الى الالهيات فعليك بالرجوع اليها **قوله** فان المقصود في
الطبيعة الخ قد ذكر هذا في البرهان ايضا في الفصل المذكور وحاصله ان المقصود
بالذات في الايجاد هو ايجاد الانواع فانها الموجودات الكاملة المحصلة
بخلاف الاجناس لنقصها وابهامها وانما يقصد الاجناس لان قصد الانواع
يلزمها قصد الاجناس ايضا على سبيل المقصود بالضرورة او بالعرض ولو كان
المقصود هو الاجناس لما تكثرت انواع الجنس في الطبيعة ووقع الاقتصار
على نوع واحد واما الاشخاص وهي وان كانت محصلة بل محصلها اقوى
من محصل الانواع لكنها لما كانت متغيرة فاسدة لا تصلح لان تكون مقصودة
بالذات في الطبيعة بل انما يقصد لان وجود الانواع لا يتم الا بها ولذا انه
اذا كانت مادة الشخص لا تقبل التغيير والفساد قد يكتفى فيه لوجود النوع
بوجود شخص واحد كالشمس والقمر فتدبر **قوله** وكلا في الطبيعة الجزئية
الخاصة بذلك يمكن ان يكون المراد ههنا الطبيعة بالمعنى المشهور اي شخص
الصورة النوعية الحالة في كل شخص او قوة اخرى حالة في كل شخص لتدبير
احواله وعلى التقديرين يكون اثبات القصد على سبيل المشاكلة ويمكن
ايضا ان يكون المراد هو كون الاصلح لحال الشخص في علم الاوايل او بحسب
اقتضاء الجرم السماوي وانظر من الطبيعة الجزئية في كلامه في الفصل
الاتي على ما نقلنا هو الاول كما لا يخفى وفي كلامه في البرهان في الفصل

المذكور هو الشافي فانه قال في اثناء كلام بل الطبيعة الكلية المملكة لنظام
العالم نقصد الطبايع النوعية الطبايع الجزئية التي ليست ذاتيه لنظام
العالم نقصد الطبايع الشخصية اذ لو كان المراد هو الاول لينبغي ان يقول
نقصد الاشخاص لا الطبايع الشخصية فانها على الاول عين الطبايع الشخصية
وقال بعض سادة المحققين ليس المراد بالطبيعة الجزئية هذه الطبيعة
الجسمانية بل مقابل الطبيعة الكلية التي هي المبدا الموجب التام لكل نظام
الوجود الجملي اعني المبدا الموجب التام لشخص معين من الاشخاص التي هي اجزاء
النظام الجملي المعبر عنه بنظام الكل انتهى وعلى ما ذكره فالمراد على قياس ما ذكره
في الطبيعة الكلية هو العناية المتعلقة بخصوص كل شخص التي هي من اجزاء
العناية الكلية المتعلقة بنظام العالم **قوله** الوجود والنظام
يتم بوجودها لم يرد بوجودها كيف كان وجودها على نحو الاطلاق و
الابهام حتى يرد انه يمتنع ذلك فكيف يتم النظام بل اراد به وجود
نوع ما من الجسم او الحيوان اي نوع كان فلا حاجة الى الانواع المتعددة
لكل جنس **قوله** ان عيننا بالاقدم ما قيل في فاطيغوريا س كانه هو
ما ذكره في البرهان في الفصل المذكور ان الاقدم عند الطبع هي الاشياء
التي اذا ارتفعت ارتفع ما بعدها من غير انعكاس **قوله** ولم يبل بما يعونها
الظان هذا الضمير الظ وكذا المستتر في مالت للنفس بقرينة المقام
وجعلهما للمرفة مسامحة تكلف **قوله** وراعينا في ذلك النوعين
من الترتيب يمكن ان يكون المراد بالنوعين من الترتيب ان ياخذ

العام وينتقل الى الخاص ويوخذ الخاص وينترقى الى العام والحاصل انه اذا
اخذنا الخاص كالانسان مثلا وجدنا انه لا يمكن ان يدرك الا وقد
ادرك انه حيوان وهكذا واذا اخذنا العام كالجسم مثلا وجدنا انه
يمكن ان يدرك انه جسم من غير ان يدرك انه حيوان وهكذا فبملاحظة
هذين النوعين من الترتيب علمنا ان العام اعرف ويمكن ان يكون المراد
بالنوعين من الترتيب هو الترتيب الذي ذكره اولا والترتيب الزماني
الذي سيذكر ان العام مقدم بحسبه ولا يتوهم ان ما ذكره ههنا ايضا
يرجع الى الترتيب الزماني اذ لا يرجع ما ذكره الا الى ادراك انه جسم
مثلا مقدم بحسب الزمان على ادراك انه حيوان فان الظ ان المراد
ههنا هو الاعرفية بحسب تقدم العام على الخاص بحسب الذات
وانه لا يمكن ادراك ان هذا هو هذا الحيوان الا وادرك انه هذا الجسم
اي ادراك انه هذا الجسم ولو في ضمن ادراك انه هذا الحيوان لا ان
ادراك ذلك سابقا عليه في الزمان البتة فيمكن ان يكون المراد
بالنوعين هو الترتيب بحسب الاقدمية الذاتية والزمانية فافهم
قوله فانما يقع عليها اسم الشخص المنتشر الخ لا يذهب عليك ان
الشخص المنتشر يطلق على معنيين احدهما الطبيعة المقيدة بالوحدة
المطلقة كانسان ما مثلا وثانيهما ان يكون امر معين في الواقع
لكن اشتبه علينا بين كثيرين كبيضة معينة طرحت بين بيضات
متعددة فلا نعرفها بعينها ويحتمل في كل منها ان يكون هي تلك البيضة

المعينة لكن نعلم انها في الواقع واحدة منها فهي تصلح للحمل على كثيرين عندنا
بحسب الشك والاحتمال لا لان الامر في نفسه صالح لذلك كما في المثال
الاول لكن الظاهر ان الشخص المنتشر في المثالين اللذين ذكرهما الشيخ
انما هو بهذا المعنى الثاني لا ان الاول بالمعنى الاول والثاني بالمعنى
الثاني حتى يكون اطلاقه عليهما باشتراك الاسم كما ذكره الشيخ وذلك
لان الشخص المنتشر بالمعنى الاول كلي والكلي لا يدرك بالحواس عندهم
اصلا فضلا عن ان يدركه الطفل بها فالظاهر ان ما يدركه الطفل ايضا في
كل مرة هو شخص معين في الواقع لكنه لا يقدر على التمييز بين تلك الاشخاص
فكان الشيخ اشتبه عليه الامر فخلط بين المعنيين في شأن الطفل ولم
يميز بينهما مثل هذا ما كتبته في شالفا لزمان في عنوان الشباب
عند اشتغالي بمطالعة هذا الكتاب وقد اساءت فيه الادب كما هو
مقتضى ذلك السن وفعلت الان يمكن توجيه كلام الشيخ بان مراده
ان اول ما يرتسم في خيال الطفل هو صورة شخص رجل وصورة شخص امرأة اي
صورة شخصية من كل منهما لكنه ليس معهما من المشخصات الا اقل ما لا بد
منه من غير ان يميز فيه بين الاب والام وغيرهما لعدم اطلاعه بمميزاتهما فهذا
الخيال خيال امر جزئي شبيه جدا بالكلي المقيد بالوحدة المطلقة الذي
يسمونه بالفرد المنتشر فهو خيال المعنى الذي يسمى منتشرا اي هو ذلك
المعنى الكلي الذي صار جزئيا بمشخص في الجملة من غير مبالغة في مشخصاته
ومميزاته وامعان فيها وقوله واذا قيل شخص منتشر فهنا لم يرد بهذا ما هو

في خيال الطفل بل المعنى الكلي الذي ذكر ان خيال الطفل خيال له اي اقرب
جزئي اليه وح فيصح ان اطلاق الشخص المنتشر على هذا وعلى ما ذكره بعده
باشتراك الاسم وكانه انما اورد للمعنى الاخر المثال الذي ذكره ولم يذكر هذا
الخيال نفسه مع انه اقل مؤنة بان يقول ان اطلاق المنتشر على ذلك الكلي
وعلى هذا الخيال باشتراك الاسم لان اطلاقه على المعنى الاخر في المثال الذي
ذكره واضح واما هذا الخيال فهو وان كان قريبا منه في الجزئية واحتماله
الصدق على متعدد لكنه ربما لم يطلق عليه الشخص المنتشر في عرفهم باعتبار
انه لا تردد ولا احتمال في شأن الطفل بالفعل بل ليس منه الا عدم التمييز فلعلهم
لا يصفون الشخص المنتشر بمجرد هذا وهذا بخلاف الشخص الاخير من بعيد اذ
لا ريب في اطلاق الشخص المنتشر عليه بالمعنى الاخر فتدبر وقد وجدت
ههنا حاشيتين من بعض سادة المحققين احدهما على قول الشيخ يرتسم
فيه مثلا من الشخص الانساني وهي هذه اي يرتسم فيه اولا من هذا الشخص
بخصوص شخصية الشخص الانساني بهوية الشخصية ولكن مطلقا غير مخصص
والمرتسم فيه خيال المعنى الذي يسمى شخصا منتشرا على الاصطلاح الاول
ولا يلزم من ذلك ان يكون القوة الخيالية مدركة لمفهوم الشخص
المنتشر على هذا الاصطلاح الذي هو مفهوم كلي في حد نفسه معناه على
سبيل التطبيع بصوره معناه بما انه معنى عام ربما انه معنى عام مرسل فليتبصر
وليثبت انتهى وهذه يمكن حملها على ما ذكرنا في توجيه كلام الشيخ وان قصرت
عبارتها وثانيتهما على قول الشيخ لا لان الامر في نفسه صالح لان يضاف الى

وهو هذا ليس يعني بذلك ان مفهوم الشخص المنتشر بالمعنى الثاني ليس هو الطبايع
الكلية على خلاف مفهوم الشخص المنتشر بالمعنى الاول كان مفهومي المعنيين
كليهما من الطبايع الكلية كالطبيعة المرسلة من الكليات بل يعني في الفرق ان
ما يحمل عليه مفهوم الشخص المنتشر بالمعنى الاول اعتبر يلزمه بما يحمل ويقع عليه
ذلك المفهوم ان يكون متعين الشخصية بخلاف ما يحمل ويقع عليه مفهوم
الشخص المنتشر بالمعنى الثاني وبما يحمل ويقع عليه ذلك المفهوم فانه يلزمه من
تلك الحيثية ان يكون متعين الشخصية البتة وبالجملة الطبيعة المرسلة
لا تؤخذ في حد مفهومها الشخصية اصلا ولذلك ليست تنافي في حد وحدتها
المبهمة ان يقع على اشخاص عدة في الوجود معا وعلى التبادل ومعنى الفرد المنتشر
على الاصطلاح الاول تؤخذ في مفهومه الطبيعة المعينة بخصوصها و
الشخصية المطلقة لا بخصوصها فهو طبيعة دون الطبيعة المرسلة في
الكلية ولا يابى في حد وحدته المبهمة ان يقع في الوجود على اشخاص عدة
ولكن لا معا بل انما على سبيل التبادل فقط ومفهوم الفرد المنتشر على
الاصطلاح الثاني تؤخذ في حد مفهومه الشخصية المعينة بخصوصها
والطبيعة المطلقة لا بخصوصها فالانتشار والابهام فيه من قبيل السنخ
والطبيعة لا من قبيل الهوية الشخصية والتحصل الاشاري ولكن ذلك
بحسب شك الذهن لا بحسب اصل الوجود فهو ايضا في حد مفهومه معنى
كلي مبهم وهو دون المعنى الاول في الكلية والابهام انتهى والظاهر ان الشخص
المنتشر بالمعنى الثاني جزئي والانتشار والابهام فيه بمجرد الشك والاحتمال

كما ذكرنا وهو لا ينافي الجزئية في نفس الامر واما الامر الحكم بكونه كليا مع الحكم
بانه يلزمه ان يكون متعين الشخصية فكانهما لا يجتمعان وايضا اذا كان كليا
فلا يصح ما ذكره الشيخ من وصفه بما ينطبع في الحس الا ان يغير الكلي عن معناه
المصطلح ويكتفي فيه باحتمال الصدق على كثيرين على سبيل التجويز والترديد
ايضا وكانه لا باعث عليه واما ما ذكره من ان الفرد المنتشر بالمعنى الاول
تؤخذ في مفهومه الطبيعة المعينة بخصوصها فكانه ليس كذلك بل قد تؤخذ
في مفهومه ذلك كانسان ما او رجل ما وقد لا يؤخذ كحيوان ما او جسم ما وقول
الشيخ او لا فيكون كان معنى الشخص قد انضم الى معنى الطبيعة الموضوعة
للنوعية او الصنفية كانه على سبيل المثال لا انه يعتبر فيه التعين بحسب
الصنفية او النوعية البته ولذا قال اخرا لشخص المنتشر بالمعنى الاول
يصلح ان يكون اي شخص كان من ذلك الجنس او النوع الواحد واما ما ذكره من
انه في المعنى الثاني تؤخذ في مفهومه الطبيعة المطلقة لا بخصوصها فكانه
لا يلزم ايضا نعم في المثال الذي فرضه الشيخ كذلك واذا فرض ان الشخص اللايح
من بعيد يعلم كونه انسانا مثلا ولكن لا يعلم كونه زيدا او عمرا او غيرهما فالظ
انه الشخص المنتشر بالمعنى الثاني يعين الطبيعة فيه ولو حمل كلامه على ان
الفرد المنتشر في الثاني ليس ما ينطبع في الحس منه هو الشخص اللايح بل مفهوم
كلي يؤخذ من ذلك وينتزع منه وهو شخص ما يكون انسانا او فرسا او غيرهما
على سبيل الاحتمال وعلى هذا فيكون الفرق بين المعنيين بما ذكره من
تعين الطبيعة في الاول وعدم تعينها في الثاني اندفع ما اوردنا عليه

اولا من عدم اجتماع الحكمين وعدم صحة انطباعه في الحس ولكن يبقى ما ذكرنا من ان
الظ عدم اعتبار تعين الطبيعة في الاول ايضا وكذا عدم اعتبار الاطلاق
البته في الثاني وايضا يرد انه ح لا يلزم ان يكون اطلاق الشخص المنتشر عليهما
باشتراك الاسم لا يجوز ان يكون على سبيل التواطي كان يكون موضوعا
لشخص ما من طبيعة معينة او غير معينة ولا ريب انه خير من الاشتراك
الاسمي فمن اين حكم به الشيخ قال الصواب في بيان الفرق بين المعنيين هو ما ذكرنا
فتدبر ثم ان بعد ما كتبت رايت ان المحقق الدواني في حواشيه على تهذيب
المنطق قال اعتراضا على تعريف الجزئي بما يمتنع فرض صدقه على كثيرين لا يتق
الصورة الخيالية من البيضة المعينة مثلا تنطبق على كل من البيضات
المعينة بحيث يجوز في العقل ان يكون هي هي وايضا صرح الشيخ بان الطفل
في مبدا الولادة لا يفرق بين صورة امه وغيرها بل يدرك منها شبحا واحدا
وجعل ذلك احد معنى الفرد المنتشر وايضا ضعيف البصر يدرك شبحا و
يجوز عقله ح ان يكون زيدا وعمروا فيلزم ان يكون هذه الصور كلية لانا
نقول ليس في شيء من هذه الصور امكان صدقه على كثيرين اولا يجوز العقل
ان تلك البيضة الخيالية بيضات كثيرة في الخارج بل يجزم بامتناع ذلك
بمجرد النظر الى تلك الصور نعم يشتبه عليه الامر ويتردد في انها هل هي هذه
ام غيرها واما الطفل فلا يدرك الكثرة اصلا فليس له تجويز صدق تلك
الصورة الخيالية على الكثرة اصلا بل تلك الصورة من حيث لا تقبل الكثرة
عنده اصلا واما شبح ضعيف البصر فحاله حال البيضة انتهى ولا يظهر

من

من كلامه انه على ما حمل كلام الشيخ والمعنيين اللذين ذكرهما للفرد المنتشر
احسبه خطا منه او جعل توجيها وكان ينبغي له حيث نقل ذلك ان يحقق
القول فيه ولا يقتصر على ما ذكره وكانه لم يتعرض له لعدم تعلق غرضه به هناك
وقال الفاضل المحقق اليزدي في حواشيه عليها قوله وايضا صرح الشيخ الخ
قيل يمكن تقرير هذا الكلام بوجهين الاول ان الطفل يجوز صدق الشبح المدرك
منه على كثيرين من امه وغيرها من الاشخاص فيكون كليا الثاني ان الشبح
المدرك للطفل صورة من شانها ان يجوز العقل صدقها على الكثرة ولو كان
عقل غير الطفل فيكون كليا مع انه جزئي لكونه صورة خيالية منتزعة من
المحسوس والجواب على الاول ان الطفل لا يدرك الامور الكثيرة حتى يجوز
صدق الشبح عليها وانما يدرك جميع المراتب شيئا واحدا وعلى الثاني ما ذكر
في دفع النقض بالبيضة وشبح ضعيف البصر ان العقل انما يجوز صدق هذا
الشبح على الكثرة على البدل لا على الاجتماع فالاستناد نظرا الى التقرير الاول
واجاب بالجواب الاول واحال جواب تقرير الثاني الى المقابسة واما قوله
احد معنى الفرد المنتشر فقيل ايضا في بيانه ان الفرد المنتشر هو المهية
مع وحدة لا بعينها فقسمان احدهما المهية مع وحدة يدركها من يدرك الكثرة
والثاني الماهية مع وحدة يدركها الطفل قال فلا ينبغي التردد في ان القسم
الاخير ما ذا هو كما تردد بعض الفضلاء ولا يخفى عدم انتظامه بحسب النظر
الا ان يدعى انحصار من لا يدرك الكثرة في الطفل ثم ما ذكره نعم الوجه لو
كان مقصود الشيخ من القسمين هنا وهذا امر نقلي فالتردد بعد بحاله انتهى

وانت خبير بان ما ذكره القايل في توجيه الايراد بالوجهين والجواب عنهما جيد
واما ما ذكره في توجيه قسمي الفرد المنتشر فكان حاصله على وفق ما ذكره من الوجهين
في تقرير الكلام ان الفرد المنتشر في كلا القسمين جزئي لا يحتمل الحمل على كثيرين
بل انما يجوز صدقه على كثيرين على البدل لا على الاجتماع لكن في احد القسمين
هذا التجويز من مدركه كما في ضعيف البصر والمدرك مرة بعيد بحيث لا يتميز
فان المدرك فيهما يقدر على ادراك الكثرة ويجوز صدق مدركه عليها على
الوجه المذكور وفي القسم الثاني ليس من مدركه كما في الطفل فانه لا يقدر
على ادراك الكثرة وذلك التجويز وانما يجوز ذلك في مدركه غيره ممن قدر
على ادراك الكثرة وذلك التجويز وممن قدر على ادراك الكثرة وكانه لم
يراجع كلام الشيخ فانه لا ينطبق على ذلك اصلا وانه صريح في ان احد القسمين
هو الكلي المقيد بالوحدة المطلقة كما هو المشهور في معناه وايضا لو كان
القسمان ما ذكره لا وجه لما ذكره الشيخ من كون اطلاقه عليهما باشتراك
الاسم لم لا يكون بالتواطي الذي هو اولى بان يكون موضوعا لما يحتمل ويجوز
صدقه على كثيرين سواء كان المحتمل والمجوز هو مدركه او غيره على ان يقسمه
الى القسمين المذكورين واهمال المعنى المشهور وعدم التعرض له اصلا كما
ترى ولكن ما اورده الفاضل المذكور عليه من عدم انتظام ما ذكره
بحسب الظاهر ليس بشيء اذ على تقدير الفرق بين القسمين بما ذكره القايل
يمكن ان يحمل الطفل على المثال ويكون المراد الطفل ومن يحكمه في عدم
قدرته على ادراك الكثرة وتجويز الصدق عليها وح لا يحتاج الى

دعوى

دعوى الانحصار الذي ذكره وهذا الفاضل ايضا لم يراجع كلام الشيخ وقوله
ما قال فتامل **قوله** فان نسبتها الى المعلومات نسبة البسايط الى
المركبات فكما ان البسايط اعرف عند العقل والمركبات عند الحس كما سياتي
فكذا تلك العلل والمعلولات **قوله** لكنه كما ان الطبيعة تبدا في الايجاد
بالعوام والبسايط فديتي اي التشاق بين هذا وبين ما سبق منه ان تبدا
اصل الطبيعة من التشخصات المعينة ويمكن دفعه بان المراد بالابتداء
بالعوام ان توجد اولا العام وان كان بشخصه ثم يوجد الخاص كما مثلا
في ايجاد الانسان يوجد اولا شخصا من الجسم المطلق ثم من النامي ثم من
الحيوان ثم من الانسان وعلى فلا تنافي بينهما فافهم **قوله** بانه
ذو امتدادات ثلثة مفروضة اي فرض وجودها فيه بالفعل او فرض فيها
بالفعل وقوله وان غيرت الامتدادات الموجودة فيه بالفعل تؤيد الاول
قوله بطل كل واحد من اعيان تلك الابعاد المحدود قال بعض شارحي
المحققين قوله هنا ناظر بان استبدال الشكل انما يبطل كل من ذهاب
احد امتداداته المحدوده مع انحفاظ شخصه المسافة الممتدة في
الجهات بعينها لازيد المزداد منها بمقدار انتقاص المنتقص منه فكما
شخصية الصورة الجسمية الممتدة في الجهات فيحفظ بعينها مع تبدل
ذهاب احد امتداداتها المحدودة الممتدة فكل جسمية التعليمية
بل ليست جسمية التعليمية العرضية الا تعين انبساط صورة
الجسمية الجوهرية الممتدة في الجهات بحسب تحددها في الذهاب

وقطعها من المسافة فتارة يؤ الجسمية التعليمية هي نفس مرتبة محدودية
انبساط الجوهر الممتد في الجهات وتعين قسطها المساحي وتارة يؤ هي نفس
الجوهر الممتد من حيث مرتبة محدودية قدره الانبساط وتعين قسط المساحة
لا من حيث سنخ صورته الجوهرية الامتدادية ومن هناك يستثبت الفرق
بين الصورة الجسمية الجوهرية والجسمية التعليمية العرضية ولهذا
المقام حق من بسط القول فيه يطلب من سائر كتب الشفا ومطالب
تحقيقه ذمة كتابنا الايماضات والتشريفات انتهى وكتب ايضا على
قوله والجسم باق بجسميته اي بجسمية الشخصية وشخصية جسمية
التعليمية التي هي تعين صورته الجسمية في قدر المساحي وانما المتبدل
في هذه الصورة كل من احاد ابعاده المعينة وامتداداته المحدودة دون
شخصية المساحة انتهى وتبعه بعض الفضلاء ايضا فكتب على قول الشيخ
وعلى ان هذه الامتدادات المعينة اي المعينة لخصوصية الذهاب
هي كمية اقطار الجسم لا كمية نفس الجسم التي هي جسمية التعليمية فلا يلزم
من تبدلها تبدل الجسمية التعليمية على ما هو التحقيق وانما لم يتعرض
للجسمية التعليمية في التبدل وعدمه لان غرضه ههنا لم يتعلق بذلك بل
الغرض ههنا هو ان جسمية الجسم الطبيعي ليست باعتبار الامتدادات
المتعينة الموجودة فيه بالفعل بل باعتبار امكان ان يفرض فيه الامتدادات
لينتج بذلك تحديد الجسم الطبيعي بامكان فرض الامتدادات فتدبر
انتهى والظاهر ان الجسم التعليمي هو الامتدادات الخاص الذاهب في الجهات

وان

وان عند تبدل شكل الجسم يبطل شخص جسمية التعليمي وتحصيل شخص اخر ولا
يكفي في تعين الجسمية انحفاظ قدر المساحة بل البديهة يحكم بتبدل
الجسمية التعليمي بتبدل احاد امتداداته وان بقيت المساحة محفوظة
وكلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات وكذا كلام صاحب المحاكمات
وكذا غيرهما من المحققين ناطق بما ذكرنا كما يظهر بالمراجعة فلا نصغي الى
ما ذكره هذان الفاضلان وما ذكره السيد المحقق من نطق كلام الشيخ
بما ذكره ليس بشيء فان بداهة بعيان تلك الابعاد المحدودة يبطل الجسم
التعليمي بالبديهة فكيف يكون ذلك ناطقا ببقائه فتامل **قوله** وصورته
جوهرية لا يتبدل قال البعض الفضلاء كذا في نسخة مقروءة على بعض الاعاظم
ويمكن ان يكون وصورته وجوهره لا يتبدل لكن الاول ادق عند التحقيق
وان كان الثاني اظهر عند المتبادر فتدبر انتهى ولا يخفى ان كلا منهما
حسن ولا يظهر لادقية الاول عند التحقيق ولا لاظهرية الثاني عند
المتبادر وجه نعم الاول اقوى في مقابل قوله هي كمية اقطاره وهي تلحقه
وتتبدل وفي بعض النسخ وصورته الجوهرية لا تتبدل وهو ايضا مثل الثاني
قوله وهذه الكمية ربما تبعت تبدل اعراض فيه او صور يعني ان تبدل
هذه الكمية كما يتفق باعتبار تبدل اصل الكمية ايضا مساحة باعتبار
ان يكون الكمية تابعة لتبدل اعراض او صور كالماء يسخن فيزداد حجما وهو
مثال لتبدل الاعراض ويفرض مثله في تبدل اعراض الصور ايضا بان صورته
النوعية ويزداد الحجم عند الصورة الثانية او ينتقص **قوله** فيكون

من شانه ان يقبل هذه الصور او يقترن بها كانه اراد بالقبول ما يكون على
سبيل التقدم فينقابل الاقران ويمكن ان يكون مجرد تغير العبارة كما
يقع كثيرا في كلام القدماء وقوله اما من شان الطبيعة المطلقة الكلية
اراد به ان الهيولى يحتمل ان يكون جنسا تحته نوعان المتقدمة وهي في
العناصر والمقارنة وهي في الافلاك وكل من نوعي الهيولى يختص بقبول بعض
الصور دون بعض بعد الاشتراك في الجسمية فهيولى الفلك لا تقبل الا
صورة الفلك وهيولى العنصر لا يقبل الا صورة العنصر ويحتمل ان يكون
نوعا واحدا مشتركا للجميع اي الافلاك والعناصر فيكون من شان ذلك
النوع ان يقبل كل هذه الصور النوعية بعضها مجتمعة ومتعاقبة كالصور
التركيبية في العناصر فانه يجتمع مع صور البسايط وتعاقب بعضها بعضا
وبعضها متعاقبة فقط كالصور البسيطة الفلكية او العنصرية فانها
لا يمكن اجتماع صورتين منها وانما يمكن تعاقب بعضها بعضا ثم ان الجنس
والنوع يمكن ان يحمل على ظاهرهما والمراد بالنوعين تعدد انواع الجنس لا
خصوص النوعين لاحتمال ان يكون هيولى كل فلك نوعا مغايرا لسائر
لسائر الهيوليات كما هو رايهم ويمكن ان يحملا على النوع والشخص فيكون
الترديد بين ان يكون شخصا واحدا او اشخاصا متعددة هذا كله على
ما يحتمل ان يكون كلك في بادي الراي ولكن قد تقرر رايهم بعد النظر
منحصرة في شخص واحد فهيولى جميع العناصر شخص واحد كما تقرر في مقرره
قوله من جهة انها قابلة لصورة او لصور يسمى هيولى فان القاموس

الهيولى وشبه الاوايل طينة العالم به وعلى هذا فيمكن ان يكون تسميته
بالهيولى باعتبار انها بالقوة قابلة للصور باعتبار تشبهه بالقطن في
قابليته لانواع ما يتكون بعد الغزل والنسج ويمكن ايضا ان يكون الهيولى
في لغة اليونانيين لمعنى يناسب ذلك **قوله** يعني الموضوع الذي اخذناه
في المنطق حين رسم الجوهر وهو المحل المتقوم بنفسه اي لا بذلك المحال فان
الهيولى لا يكون موضوعا بذلك المعنى البتة اي لا يجب كونها موضوعة
لجميع الصور فانها ليست موضوعة للصور الجوهرية التي يتقوم بها في
وجودها او تقومها نعم انما تكون موضوعة بهذا المعنى الصور العرضية
حيث جعل الصورة ههنا شاملة لها فالمراد بالموضوع ههنا هو المحل
مطلقا **قوله** يسمى اسطقسا لغة يونانية ولم اجده في لغة العرب
قوله وكانهما اذ ابتدا منها يسمى عنصرا فان العنصر بضم الصاد وقد
يفتح بمعنى الاصل وهو يناسب ما ذكره **قوله** اذ الاسطقس هو ابسط
اجزاء المركب فاذا ابتداء من المركب وانتهى اليها يعلم انها ابسط اجزائه
فيناسب تسميتها بالاسطقس **قوله** كالذي يفيد المادة والصورة
الجسمية الاولى وفي بعض النسخ بدون الواو فيكون اشارة الى ان ايجاد
اصل الجسم هو بان يفيد اي يبذل للمادة الصورة الجسمية التي توجد المادة
بها **قوله** فيشير العقل اليها يشير الى انها لكونها جزئية لا يدركها العقل
ولكن يشير اليها بمشاهدة اثارها بالحواس او بملاحظة اوصاف كلية
يجب انحصارها في ذات واحدة بالشخص **قوله** وهو منسوب الى جميعها

بانه مبدأ لانه طبيعي اي يكون كونه منسوبا الى الجميع بانه مبدا له باعتبار
ان الجميع طبيعي وهو مبدا لكل طبيعي فلو كان ذلك المبدا طبيعيا يلزم احد
ما ذكره من المحذورين **قوله** اذ كان لا يخالط الطبيعيات بوجه عاية
الامر انه مبدا الطبيعيات وفي الطبيعي لا يبحث الا عما هو طبيعي ولا يبحث
عن مبدا الطبيعيات بل انما يذكر المبادي في كل علم في جملة الموضوعات
ومع ذلك فعسى ان يكون ذلك المبدا مبدا لغير الطبيعيات ايضا اي يكون
كذلك لا محالة فانه مبدا للمادة والصورة على ما ذكره وهما ليسا من الطبيعيات
على ما فسرناها بقولنا الامور الطبيعية في اول الفصل الاول بل هما مبدان
للطبيعيات فيضعف مناسبتها للطبيعيات باعتبار المبدائية ايضا
لعدم اختصاص مبدائيتها فلو جوز البحث عن المادي ايضا في العلوم لما جاز
عن مثل ذلك المبدا لو كان يجب ان يكون مبدا مختصا **قوله** اذ عرف
الحال التي تختص بما هو فاعل في الطبيعيات من الطبيعيات اشارة الى
ان بحث الطبيعي عن المبدا الفاعل المشترك بالنحو الاخر ليس بحثا عن كل ما
هو مبدا فاعلي لامر طبيعي وان لم يكن ذلك الفاعل من الامور الطبيعية
اذ لا وجه لبحث الطبيعي عنه بل عن كل فاعل طبيعي لا مر طبيعي والى هذا
اشار اولا ايضا في توجيه البحث عنه بقوله انه كيف قوته وكيف يكون
نسبته الى معلوله في القرب والبعد والموازاة والملاقات حيث
ذكر الامور التي لا تلحق الا للطبيعيات فافهم **قوله** وربما اقامت
صناعة الجدل في افادة نفس المتعلم طرفا صالحا وكان ذلك بتعديد

ما نشاهد من الحوادث ونشاهد فيها وجود مادة سابقة كما في مراتب خلق
الانسان وغيره وانت تعلم ان هذا لا يصلح للتكون آلة في الدعوى قوله
ويكون مبدا على ما قيل من اطلاق المبدا على كل ما لا بد من وجوده ليوجد
شيء من غير العكاس كما سبق انفا **قوله** فان المتوسط انما يتغير عنه
واليه من حيث فيه ضدية ما رفع لما يتوهم من ان التغير قد يكون من الطرف
الى المتوسط او من المتوسط الى الطرف ومن المتوسط الى المتوسط ولا
مضادة في شيء من تلك الصور بناء على حملها على الحقيقة ووجه الدفع
ان التغير من المتوسط او اليه من حيث ضديته ما ومرادنا بالمضادة
ههنا هو مطلق التضاد لا خصوص الحقيقي فافهم **قوله** ويشبه
ان يكون الفرق بين المضادة والعدم وهو ان الضدين يعتبر فيهما ان
يكونا وجوديين بخلاف الهيئة والعدم لمكان العدم **قوله** بل يقال
ان الانسان كان كانبا اي وجد وحدث كانبا وان الخشب كان سريرا
اي وجد وحدث سريرا **قوله** بمعنى انه كان بعد ان كانت كانه صور المعنى
اولا في النطفة ويقاس الخشب عليها وحاصله ان النطفة كان
عنها ما كان بمعنى انه كان بعد ان كانت النطفة على حال ثم استل
اي جردت عن تلك الحالة والامر في تذكيره كانه هين يمكن ان يجعل
المعنى ثم استل كل واحد من النطفة والخشب عن تلك الحالة التي كانتا
عليها فيكون عودا الى تصوير المعنى في كل منهما بعد ما خص اولا بالنطفة
والامر فيه ايضا هين ويمكن ان يكون المعنى ثم استل الحال عن النطفة

اى ازيل عنها فان الحال يجوز فيها التذكير والتانيث وكيف ما كان فشئ اسم
كان اى كان بعد ما ذكر شئ وهو ما صار اليه النطفة او الخشب بعد الاستنكال
وقوم بذلك الشئ الكاين الذى قيل انه كان عنها اى عن النطفة والخشب
فانه بضمير التثنية فى النسخ التى راينا ها فلا بد من حمله على العود الذى ذكرها
ويمكن ان يكون من تحريف النساخ وكان الاصل عنها بضمير التانيث الراجع
الى النطفة وفى بعض النسخ واستل عنها بضمير التثنية وح ففيه ايض
العود المذكور ولا بد ان يحمل استل على المعنى الشافى ذكرنا والمراد انه لما
يقوم ذلك الكاين بالشئ المذكور بعد الاستنكال اى ركب منه ومن غيره
مما يصير به انسانا او سريرا فاستعمل عن باعتبار البعدية والتركيب جميعا
فتدبر **الفصل الثالث** **قوله** فانه لا يكون هيولا واحدة قارة تقبل صورة
الكاينات الخ هذا اذا كان قبول كل صورة منها بدلا عن الاخرى كما هو الظاهر
واما اذا كان قبول كل معا كما يقولون فى هيولى العناصر انها شخص واحد ولا
يتكثر بتكثر الصور بل يتخصص بذلك فطريح ذلك فيجرى مثله هنهنا ايض فانه
لم يمتنع ان يكون شخص واحد فى حالة واحدة ماء وترابا معا وزيدا وعمروا
كذلك فلم لم يجز ايض ان يكون فى حالة واحدة فلكا وعنصرا معا لكنا لا نفهم
ما قالوه فى العناصر فانه لو توهم للهيولى مقدار ممتد بامتداد احياز العناصر
وان كان بتبعية الصور فيجوز ان يكون حصة منها ماء وحصة اخرى ترابا
وهكذا فلا يكون هيولى كل العناصر الا شخصا واحدا يتخصص بحصص كثيرة
واذا كان كذلك فيجرى مثله فى هيولى العناصر والافلاك ايض لا يستحيل ح

ان

ان يتحد اشخاصا وان تختص باعتبار كل صورة ثم يمكن ابطال ذلك بدليل من
خارج مثل ان يقال انه اذا كان شخصا واحدا امتنع تخصيص حصة منه بصورة
الفلك من غير سبق استعداد وقابلية خاصة بها وهو كلام اخر والكلام
فيما ذكره الشيخ فان ظاهره دعوى الاستحالة بالنظر الى مفهوم ذلك مع قطع
النظر عن الدليل الخارج واما اذا لم يتوهم له مقدار كذلك وكانت الهيولى فى كل
جسم عنصرى كالهيولى فى جسم اخر كذلك كما هو ظ كلامهم فهو مما لا نفهمه كما نفهم
ايض تخصصها ح باعتبار الصور ولكن لو صح ذلك فيجرى فى جواز اشتراك الفلك
والعنصر ايض فى هيولى واحدة بالشخص الا ان يبطل ذلك بدليل خارج كما ذكر
فتدبر **قوله** وبعيد ان يكون كذلك اذ الظاهر ان اختلاف المواد وان مع تماثل المواد
لا وجه لاختصاص بعضها ببعض الصور وبعضها ببعض اخر **قوله** فان كان تصرف
الاجسام فى الكون والفساد وكذا فى حال الاتصال والانفصال ويمكن ان يكون
مراد الشيخ بالكون والفساد ما يشملهما **قوله** لكان ذلك المبدا الصورى اى ذلك
المبدا الصورى المشترك او المحض بلا دوام الاقتران بالهيولى اذ المفروض من عدم مفارقة
تلك الصورة عن هيولاها والهيولى عندهم قديمة ولا يجوز حدوثها فلا بد من مداومة
اقترانها بالهيولى وان لا يكون مما يكون ويفسد **قوله** لم يبعد ان يكون بل يكون
البتة فان كلامنا فى المبادى المشتركة للطبيعيات ولا شك فى وجودها وجد
منها ويمكن ان يكون مراد الشيخ نفى اشتراك عدم واحد بين اثنين منها اصلا وح
فيحتاج الى ما ذكره لكن ح يمكن ان يناقش بجواز اشتراك عدم بين امرين مثلا ازيين
لا يمكن وجود احدهما بدون الاخر والظاهر ان الدعوى لا يحتاج الى البيان وقد يناقش

ايض فيما ذكره الشيخ بانه يجوز ان يكون عدم واحد عدما لجميع الموجودات مختلفا قابلها
ويكون لبعضها عدمات اخرى ايض وح فاذا وجد شئ منها لم يبق ذلك العدم المشترك
واذ وجد عدم اخر لما لم يوجد ولا يخفى تخافتها فان مع بنائها على تعدد العدم لشئ
واحد وهو مما ينقبض عنه العقل يمكن دفعها بانه مراد الشيخ عدم جواز اشتراك
ما ثبت كونه مبدا من العدم وهو ليس الا العدم الذى لا يبقى بعد وجود ذى المبدا
وهو لا يجوز اشتراكه واما العدم الذى ذكره المناقش فلا يثبت مبدائية ذلك
العدم لها بل انما هو مجرد احتمال وكلام الشيخ ليس فيه فافهم **قوله** ونظرنا ههنا
فى المبادى هو من هذه الجهة اى المشتركة على الوجه الكلى وليس فى الجهة الاولى اى
المبدا الواحد بالشخص المشترك لعدم ثبوت مثل ذلك المبدا فى شئ عن الثالثة
ان لم يثبت خلافه واما اذا قصدنا الى الاعيان الموجودة منها اى الى اعيان افراد
ذلك المبدا المشترك من الثالثة **قوله** وهذا العدم عدما بالعرض اى غير الفساد
الذى ذكره اولا والفرق بينهما ان الفساد عدم طار على العدم بخلاف هذا فانه انما
وجدت الصورة دائما او فى وقت لم يتحقق عدمها فى زمان وجودها لانه يطرء عليه
العدم وانما ثبت الصورة بعد ما لم يكن فيصدق عدم السابق عليها اى يطرء عليها
العدم وقوله كما ان له وجودا بالعرض اى غير كونه الذى ذكره اولا وذلك بان لا يوجد
الصورة اصلا فانه ح لعدمها وجود دايم بالعرض لوجود المادة التى ينتزع منها هذا
العدم وانكون الذى ذكره اولا هو ان يفسد الصورة من المادة فيحدث عدمها فيها
قوله ولكن ليس قوام الصورة ووجودها هو بالقياس اليه اى لا يعتبر فى مفهومه
الاضافة اليه بكونه عدما له بل ذلك يعرض له باعتبار اختلاف قوام هذا العدم

ووجوده فانه يعتبر فى مفهومه الاضافة الى هذه الصورة فانه عدم لها **قوله** والقوة
العدم هو هذه المنزلة اى اعتبار يعرض للمادة حين وجود الصورة فان العقل ينتزع
منها ان من شانها قبول عدم تلك الصورة بزوالها عنها او بحصوله لها بدلا عنها
وليس ذلك قوة حقيقية التى هى موجودة عندهم من الكيفيات الاستعدادية
فانها هى التى تكون بالقياس الى الفعل والاستكمال بالعدم ولا فعل حقيقيا له
قوله كيف وقد وقع تحت كل واحد منها اصناف شتى من معقولات شتى هذا و
الصورة ظ واما فى العدم فلا بد ان يتحمل ويقال ان ذلك فيه باعتبار ملكاته
قوله وقد كنا بينا هذا تمهيدا لايراد فصل تعريفيا لطبيعة بعد ذلك وقوله اذ
قد فرغ من المبادى بمنزلة عنوان ذلك الفصل وتمهيد الكلام فيه واما الفصل
الاتى بلا فصل فهو قد تخلل فى البين للوجه الذى ذكره **قوله** اى المقومة
للكائن والجسم الطبيعى لتزيد باعتبار انه اذا اعتبر الكائن يدخل العدم ايض فى
مباديه واذا اعتبر الجسم الطبيعى لا يدخل لا يخص مباديه فى المادة والصورة
قوله التى هى اولى بان يسمى علل فان المتبادر من العلل ان تكون خارجة و
ان كان قد يطلق على ما يشمل الاجزاء ايض والمتبادر من المبادى هو الاجزاء و
ان كان قد تطلق على ما يشمل الخارجة ايض **الفصل الرابع** **قوله** ان الموجود
واحد غير متجزء لا يخفى ان ظاهر كلامها واحدة الموجود مطلقا وعلى هذا فلا يلايم
عدة من المذاهب المستفسدة فى مبادى الطبيعيات وان اول بما ذكره الشيخ
فليس من المذاهب المستفسدة وان كان فى كلامها قرينة على ان المراد بالموجود مبدا
الطبيعيات فيلايم ما سبقه وان كان بظاهره من المذاهب المستفسدة لكنه

يمكن ليس كما ذكره الشيخ من كونه محالا بين البطلان لا الاستدلال على بطلانه لكون كل
مقدمة اخص منه ويمكن ان يوجه عدة من تلك المذاهب بناء على ظاهره فان اتحاد الموجود
مطلقا يستلزم اتحاد مبدا الطبيعيات اى الحقيقة النوعية بجميعها فعده بعض
اصحابه منها ليناسب سؤال المتكلم عليه وهذا الموضع فافهم **قوله** ومثل مذهب
من قال انه واحد غير متناه الظ ان الضمير راجع الى الموجود وح فهو ايضا كسابقه
فى عدم ملائمة عده من المذاهب المستفنده فى مبادى الطبيعيات ويمكن جعله
راجعا الى مبدأ الطبيعيات بقرينة ما ذكره ويؤيده ايضا ما سيجئ فى كلام
الشيخ حيث قال اما القائلون بان المبدء واحد وقال احدها من جهة انهم قالوا
المبدا واحد وكذا ما نقل من مذهبهم فى الفن الثالث كما سننقله اخر الفصل
فانتظر **قوله** الذى هو بالحقيقة موجود اى موجود لذاته لا ان الموجود حقيقة
ينحصر فيه وان غيره ح ليس موجودا الا مجازا وقوله وانه غير متناه اى مسلوب
عنه التناهى وليس من شانه التناهى فيكون قوله وانه غير متناه الفوه تاويلا
اخر له ويمكن ان الاول مجرد نقل عبارتهم والثانى بيانا لمرامهم وقوله وانه
متناه تاويل لقوله بما يدل انه متناه **قوله** فان له مذهبا الى هذا وكابر
ويكون قولهما محمولا على ظاهره وهو ان الموجود واحد متناه او غير متناه
وليس فى الوجود اثنان اصلا **قوله** اظهر من النتيجة اى النتيجة التى تنتج
عند ابطال مذهبهم وهى ان الموجود متعدد البته وليس بواحد فقط والمراد
بهذا المح هو انحصار الموجود فى واحد فقط بكونه محالا بحكم الحس والمشاهدة
قوله مثل ما يتوهم انه ان كان الموجود جوهرا فقط كان الاقتصار عليه لظهوره

انه

انه لا يمكن ان يوجد فقط اذ لا بد له من موضوع وانه اذا كان واجبا فلا يوصف
بالتناهى ولا بعدم التناهى لوجوه على ظاهرها فيكون الموجود فوق اثنين الفوقية
واحد ويمكن ان يكون مراده بفوق الاثنين ما يعم الاثنين وما زاد عليهما فان الاعم
فوق الاخص او الكل المشتمل على الاثنين اذ لا بعد فى اطلاق الفوق على الكل
فان الجزء تحت الكل ويمكن ان يجعل بناؤه على ما يتوهم انه اذا وجد اثنان فيوجد ثالث
حقيقة وهو المركب منهما وان كان التركيب اعتباريا اذ لا شك ان معروض الكثرة
يكون موجودا الا محالة وكون التركيب اعتباريا لا ينافى ان يكون المجموع موجودا
حقيقة وظاهرهم دعوى البداهة فى وجود معروض الكثرة وقد يستدل عليه
بان جميع اجزاء الشئ اذا كان موجودا كانت تلك الشئ ايضا موجودا البتة لان
عدم المركب لا يكون الا بعدم جزء منه فان قيل انه اذا لزم من وجود الاثنين وجود
ثالث هو معروض وصف الاثنينية والمجموع معروض وصف الثلثة ويلزم
من وجود الثالث وجود رابع هو معروض وصف الثلثة وهكذا فيلزم من وجود
الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية المترتبة اجيب بان الرابع الذى
هو معروض وصف الثلثة اعتبارى محض لا تحقق له فى الخارج اصلا لان هذا
المجموع انما حصل من اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين المفروضين او لا وجزئية
المجموع المركب منهما فلو تحقق فى الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين
فيه مرتين والمفهوم الحاصل من اعتبار مفهوم فيه مكررا لا يمكن ان يكون موجودا
فى الخارج بل الوجه ذلك فانما هو فى الاعتباريات وقد ادعوا الضرورة فيه
هكذا قيل ولا يخفى انه اذا كان بناء حكمهم على دعوى البداهة فحاصل الجواب

يرجع الى الفرق بين الثالث والرابع فان البديهة تحكم في الاول بوجوده ولا تحكم
به في الثاني بل يحكم فيه بعدمه وان كان بناء على الاستدلال الذي ذكرنا فالظاهر ان
النقض وارد عليه ولا يندفع بما ذكر في الجواب بل هو مؤكد اخر له الا ان يقال ان مرادهم
في الدليل بالاجزاء هو الاجزاء الذي لا يكون فيها جزء مكرر فرجع دليلهم ايضا
الى دعوى البداهة في خصوص تلك الاجزاء وح فلا يرد النقض هنا وان تخيل بان
ما ذكرنا من الوجوه الثلثة في توجيه كلام الشيخ كانه يمكن ايضا جزءا في تاويل
قوله تع فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك مع ان فريضة البنتين
ايضا هي الثلثان فلا وجه للتخصيص بفوقهما لكن في حمل الاية الكريمة عليهما
زيادة تكلف ليست في كلام الشيخ لا سيما الوجه الاخير وكانك لست في مرتبة
من هذا فتدبر لا يق على الوجهين الاولين لو اجريا في الاية الكريمة على انهما انما
يفيدان في تصحيح اطلاق فوق اثنتين على الاثنتين ولا يجديان في توجيه اطلاق
الثلثا عليهما على القول بكون اقل الجمع ثلثة كما هو المشهور لانا نقول على القول
المذكور وان لم يكن الجمع حقيقة في الاثنين فلا منع في اطلاقه على الاثنين
او على ما يعمهما مجازا وعلى هذا فاذا حمل الاية الكريمة على احد الوجهين يكون
فوق اثنتين تفسيرا للثلثاء وان المراد بها ليس ظاهرها الذي يكون اقله الثلث
بل المراد فوق اثنتين على احد الوجهين وظاهر انه لا حجر في الحمل على المجاز بعد التصريح
به فتامل ثم ان في بعض النسخ بعد قوله فوق اثنتين كم وجوه وهو على الوجه
الاول بيان للاثنين لا لما فوقهما وعلى الثاني يمكن ان يكون ايضا بيانا للاثنين
وهو ظ ويمكن ان يكون بيانا لما فوقهما بان يراد بهما مجموع الكم والجوهر وعلى الثاني

يحتمل

يحتمل الوجهين اما الاول فظ واما الثاني فبان يراد بالكم والجوهر كل واحد منهما
ومجموعهما وفيه تكلف وعلى الاول يكون الاقتصار على بيان الاثنين وترك ما فوقهما
بناء على ظهور انه يلزم من وجود الاثنين ثالث هو مجموعهما بناء على القول الذي
نقلنا فلا حاجة الى التعرض له فتدبر **قوله** بل يحتاج في اثباته الى تكلف
يعتد به وهو ما قالوه في اثبات مغايرة الجسم الطبيعي للتعليمي من انه قد يتبدل
المقادير مع بقاء الجسم الطبيعي بحاله والمراد بما هو متن بنفسه عدم انحصار الوجود
في واحد الذي هو نقيض مذهبنا **قوله** وكذا ما قالوا من ان المحدود متجزء باجزاء
حده لا يخفى ما فيه اذ على تقدير تسليم لزوم كون المحدود مركبا لا يكون الموجود الواحد
الذي ذكروه محدودا ولو سلم فلعل مرادهم بكونه واحدا انه واحد في الخارج ولا
يتعدد فيه وهو لا ينافي كونه مركبا من اجزاء ذهنية الذي يلزم من كونه محدودا
قوله فانهم وضعوا ذلك المبدا مبدا للكائنات والفاسدات ايضا كما وضعوا
ذلك المبدا مبدا للطبيعيات مطلقا كما نقلنا عنهم وضعوه مبدا للكائنات
والفاسدات ايضا اما بالتصريح بذلك ايضا او لتضمن ذلك لهذا وعلى هذا
فلما كان التكلم في تحقيق مبدا الكائنات والفاسدات التي هي من انواع موضوع
العلم وليس ذلك بحثا بالعرض فاخلق به ان يؤخر البحث عنه الى ذلك الموضع ولا يتكلم
فيه في هذا الفصل الذي ادخله في كتابه بالعرض كما سيذكره ولا يخفى ما فيه من
التكلف والتعسف ويمكن ان يكون ايضا متعلقا بالفاسدات لكل الطبيعيات
فالاحق بنا ان نتكلم فيه في الموضع الذي نتكلم فيه في مبادي الكائنات الفاسدة
لا في المبادي العامة ويمكن ان يكون ايضا متعلقا بقوله وضعوا اي كما انهم جعلوا

ذلك المبدا مبدا واحدا اما او هواء او غير ذلك كما وضعوه مبدا الكائنات الفاسدات
لا لجميع الطبيعيات فلا اخلق بنا ان نتكلم فيه في الموضع المذكور او يكون متعلقا
بقوله انهم اي انهم ايضا وضعوه مبدا للكائنات الفاسدات لا لغيرها فلا اخلق
بنا ايضا ما ذكرنا ولا يخفى ما في هذه الوجوه ايضا من التكلف على انه يرد عليها انها
لا يلايم ما ذكره اولا الفصل من وصف المذاهب المستفسدة بانها في مبادي الطبيعيات
وايضا ما سيجيء منه في الفصل الثاني من الفصل الفن الثالث حيث نقل عنهم
ان الاشياء الطبيعية يتغير بعضها الى بعض وكل متغير فان له شيئا ثابتا في
التغير هو الذي يتغير من حال الى حال فيجب من ذلك ان يكون لجميع الاجسام
شيء مشترك محفوظ وهو عنصرها ثم مال كل واحد منهم الى اختيار عنصر فيشبه
ان يكون اقدمهم من راى ان العنصر الواحد ماء الى اخر ما ذكره هناك ثم ان ههنا
وجها خامسا وهو ان يكون متعلقا بقوله انهم ويكون المعنى انهم ايضا وضعوا
ذلك المبدا مبدا للطبيعيات لا لاجل الكائنات والفاسدات اي لاجل تصحيح
الكون والفساد فيها فلا اخلق بنا ايضا ان نتكلم فيه هنا لانه وان تبين فيه
ان تصحيح الكون والفساد لا يتوقف على ما ذكروه من وجود جسم طبيعي ذي صورة
مقيمة اياه بالفعل بل يتصحح بوجود مادة مشتركة تقبل صورة كل واحد من العناصر
كما سيفصله في الفن الثالث وهذا ايضا لا يخلو عن تكلف هذا ما سنح لي من الوجوه
وعليك بالتامل عسى ان يظهر لك وجه اخر اقرب من هذه ترك لك رتبة
متفقة في الجوهر مختلفة في الاعراض فليق كانه اراد بالاعراض الامور الاعتبارية
التي لا وجود لها في الخارج او يخص الموجود او المبدا في كلامهم بالجوهر ولا يخفى

انه يمكن تخصيص المبدا في كلامهم لو كان بالمبدا المادي لئلا يلزم عليهم ما ذكره الشيخ
وفيه انه ليس مراد الشيخ لزوم ما ذكروه على مجرد ما نقله ههنا من مذهبهم بل ان
ذلك مذهبهم في الواقع كما يظهر مما نقله عنهم في الفن الثالث فانه قال وههنا
قوم يرون الاستحالة ولا يرون كونا البتة واكثر هؤلاء هم الذين يقولون
بعنصر واحد اما نارا واما ماء واما هواء واما شيئا متوسطا بين هواء
ونار وهواء وماء فان اراد ان العنصر ان مثلا كونوا عنه الاشياء بالتكاثف
فقط حتى انه اذا تكاثف حد من التكاثف صار هواء وان تعداه الى حد اخر
صار ماء وان تعداه الى اخر حد ودا التكاثف صار ارضا ولا يجوز مع ذلك ان
تكون جوهرية النار الذاتية تبطل بل عندهم ان الارض نار محفوظة في جوهرها
مسلوب عنها عارض التخلخل المفرط وان راوا ان العنصر ارض اقاموا التخلخل
بدل التكاثف وعملوا بالعكس وان راوه شيئا اخر عملوا فيه الضدين من
التكاثف والتخلخل فجعلوه بحيث اذا تكاثف صار عنصرا اكثف منه واذا
تخلخل صار عنصرا الطف منه واخف من غير بطلان جوهريته انتهى ومن هذا
يعلم ان مذهبهم ليس اتحاد الموجود مطلقا او مبداه مطلقا بل كلامهم في خصوص
الاجسام اما مطلقا كما نقلنا عن الشيخ سابقا او في خصوص العنصريات
كما يظهر من هذا الكلام منهم وصرح في اتحاد الجميع نوعا فلا يمكن حمل المبدا في
كلامهم لو كان على المبدا المادي فتدبر **قوله** اذ مباديها غير متناهية
فلا يحاط بها علما لا يخفى ما فيه اذ عدم تناهي مباديها لا يوجب الا عدم الاحاطة
بها علما بالتفصيل وكذا بما يتكون عنها ولا يابى عن حصول العلم الاجمالي بها

وعلى هذا فيمكن ان يحصل لهم العلم الاجمالي بان مباديها غير متناهية وهو ظ **قوله**
فاحرى ان نشتغل الخ هذا ايضا لاخذ ما ذكرنا من الوجوه للاطلاق الذي ذكره
شارحها فتذكر **قوله** وهذا الفصل داخل في كتابنا بالعرض وذلك لان ما كان
من تلك المبادي من المبادي العامة فليس للطبيعي البحث عنه لما تقرر عندهم
انه لا يبحث في علم عن مبادي موضوعه واذا لم يكن له البحث عنها فليس له البحث
هو الالهي الذي يبحث عن الوجود المطلق وان كانت مبادي للكليات الفاسدات
فموضع البحث عنها الموضع الذي يتكلم فيه في المبادي الكليات الفاسدات
وليس موضعه ههنا فهذا الفصل قد وقع ههنا بالعرض باعتبار سؤال
بعض اصحابه كما ذكره **الفصل الخامس قوله** قريبا من هذا الظن فان الظن
فيها الاستدلال الى طباعها لكن يتوقف على شرائط ومعدات من خارج **قوله**
ثم ما يدرينا ان هذه الاجسام استفهام انكاري اي شيء يدرينا ان يكون
حقيقة الامر على ما ذكرنا لعل ان يكون هذه الاجسام الخ **قوله** على انه
من الظ كان غرضه من العلاوة ان نسبتها الى الذات يحتمل وجهين نسبتها
الى الجسم بما هو جسم واليه باعتبار قوة فيه ومن الظ عدم صحة الاول والا لزم
اشتراك الاجسام فيها والثاني وان صح عند العقل لكن لا نجزم به بدون
دليل لوجود الاحتمال الذي ذكرنا وقوله لكنا نضع وضعا سندرك عما
قيل العلاوة لانها كالا يخفى **قوله** لانه يبرهن من الصناعة سيفتنها على مبادئها
وذلك لان الطبيعية بالمعنى الاول من المبادي المشتركة لجميع العلوم الطبيعية
ومثل هذه المبادي لعلم لا يثبت في ذلك العلم كما ذكروه في الاول من هذه المقالة

وقد

وقد عرفت ما فيه وانه لا حجر في اثباتها في ذلك العلم غاية الامر عدم استحسانه
وظ ان مثل ذلك ليس من حقه ان يستهزا به فالحق كلام الفايل على ان اصل
اثبات الطبيعة من حقه ان يستهزا به لكونه بينا بادي النفات وما ذكره
الشيخ من لزوم كلفة شاقة وان يثبت ان لكل متحرك محركا ليس بشيء لظهور ان
الحركة ليست واجبة لذاتها فلا بد لها من سبب هو المحرك البداهة استحالة
الترجح بلا مرجح وكيفما كان فلا ريب ان اثبات ذلك احق بالاستهزاء من
اثبات مبادي موضوع العلم في ذلك العلم وهو ظ **قوله** فضلا عن ان يسلم
محركا ويجعله خارجا اي يحتمل ان يكون خارجا اي يحتمل ان يكون خارجا فليلتمس
الحجة على نفيه ليثبت كونه كونه الطبيعة واما حمل الخارج على الطبيعة لكونها
خارجا عن حقيقة الجسم بما هو جسم فلا يخفى ما فيه من التكليف والتعسف
وقوله الا ان الحق قد عرفت ما هو الحق فيه وانه على عدم جوازه ليس مما يكون حقه
ان يستهزا به **قوله** من الحركة ان كانت والسكون ان كان وفيما وجد فيه
كلاهما مبدأ للحركة في وقتها وللسكون في وقته ويكون مبدايتها لكل منهما
مشروطة بشرط وجود الحالة الملائمة في السكون وعدمها في الحركة **قوله** من
بعد ان استفهم هذا الرسم بذلك الى ان التعريفات المذكورة رسم وليس بحد بحقيقي
كما طنز ذلك البعض واستقره بناء عليه كيف وقد اعتبر فيه امور تثبت بالقياس
الى الغير فاطلاق الحد عليه او الاستماحة والمراد به ما يشمل الرسم او الرسم **قوله**
ثم نقبل على كفاية هذا المتكلف لزيادة كلفته اي على ان نسقط عنه مؤنة
تلك الزيادة ببيان انه لا حاجة اليها ويكفي اصل الحد **قوله** اي مبدا فاعلي

ولم يرد به العلة التامة والا لزم عدم تخلف الحركة او السكون من الطبيعة
وليس كذلك ولا العلة في الجملة والا لزم ان يدخل الشرايط والالات ايضا فيها ولو
استحالت الطبيعة كذلك لما حدث الاعياء فيه للمنع مجال اذ حدوث الاعياء
يمكن ان يكون باعتبار ان تلك الاستحالة خلاف مقتضاها وكذا للمنع
على لزوم عدم تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة لان مقتضى النفس
وان كان مقتضى الطبيعة ايضا على التقدير المذكور لكن مقتضاها بحسب
الاستحالة المذكورة وليست مقتضاها لذاتها بل مقتضاها لذاتها خلافه
فلم لا يجوز ان يتجاذب المقتضيان الا ترى الى الحجر الذي رميناه الى فوق انه
لا ريب انه يستحيل الطبيعة فيه ويقتضي الحركة الى فوق بحسب تسخير القاسر
مع انها خلاف مقتضاها لذاتها ويتجاذب المقتضيان ويضعف الاقتضاء
التسخيري الى ان يفنى بالكلية فيتحرك ثم الى السفل كما هو مقتضاها لذاتها
فتامل قوله فان عنى بذلك ظاهره ان المراد تاويل قوله من ظن ان النفس تفعل
حركة الانتقال بتوسط الطبيعة بان يكون مراده بالطبيعة هو الميل لا
يخفى ما فيه من التكلف ويمكن حمله على انه ان عنى المحدد بزيادة قيد الاول
الاحتراز عن النفس باعتبار ان النفس تحدث ميلا اولا والميل تحرك فليست
مبدا اولا ولا يخفى عن تكلف قوله وكان مثل هذا الميل ليس هو المحرك وذلك
لان المراد بالمحرك هو الفاعل للحركة وظاهر ان الميل ليس بفاعل لها بل الفاعل
هو الطبيعة او النفس والميل انه لا يخفى ان فيه اشارة الى دفع ما يتوهم
من الاعتراض بعدم صدق التعريف على الطبيعة باعتبار انها ليست مبدا

٧ قوله صح

اولا بل بتوسط الميل قوله فذلك في غير التحريكات المكانية اي التحريكات المكانية
التي لا تكون في ضمن الانماء كحركات الحيوان بالارادة والا فقد الانماء حركة مكانية
ايضا وما ذكره الشيخ من الوجهين كانه لا يجري في الحركة المكانية التي في ضمن الانماء
وقال في المحاكمات الحركات المنسوبة الى النفس اما ابنية وهي الحركات
الارادية للحيوانات واما حركات في الكم كالانماء واما في الكيف كما يتحرك
الثمار في الالوان والنفس لا تفعل الحركات الابنية بواسطة طبايع
الاجسام فربما تحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه الطبيعة كما في الصعود
ولهذا يحدث الاعياء للتعارض بين مقتضى الطبيعة فلو كان تحريكها المكاني
بواسطة كانت محركة الى جهة مقتضى الطبيعة فان قلت ما في الواسطة و
المبدا ان يتوافقا في الحركة نعم انما يحرك النفس الحركات الكمية او الكيفية
بواسطة الطبايع فان النفس تفيض الطبايع للحركة في الاقطار او في الكيفيات
فتتحرك ولا مخالفة بين الطبايع وبين الحركات فالتقييد بالاولية
يخرج النفوس بالقياس الى الحركات الكمية او الكيفية لا بالقياس الى الحركات
الابنية انتهى واعترض عليه والذي لعلامة طاب ثراه بان ما ذكره من انه اقل
ما في الواسطة ليس بين ولا مبين وقال ليت شعري لم جاز ان يكون
الطبيعة تفعل على خلاف مقتضاها لا من حيث التوسط ولا يجوز ان
يفعل على خلافه من حيث التوسط والفرق محكم واعترض ايضا بان الحركة
الكمية التي للنباتات يستلزم الحركة الابنية فلا يمكن ان يكون بتوسط
الطبايع لانها خلاف مقتضاها الا ان يقال ان الطبايع واسطة في الحركات

الكمية من حيث حركات كمية والحركات الاينية التي تلزمها ليست الطبايع
واسطة فيها وفيه ما فيه اويقال ان ما هو الفعل بالذات ولا يجوز ان يكون
مخالفا لمقتضى الواسطة واما الفعل بالعرض كالحركة الاينية فمثالنا هذا
فلا انتهى ويمكن ان يقال ان الحركة الاينية على جهة التمو ليست مخالفة
لمقتضى الطبيعة لعدم شاهد عليه انما المخالف له هو الحركة هو الحركة
الاينية التي لا تكون بعنوان النمو وكانت على خلاف جهة مقتضى الطبيعة
وعلى هذا فتخصيص الحاكم الحركات الاينية المنسوبة الى النفس بالحركات الارادية
للحيوانات باعتبار انها حركات مستقلة وانها بتوسط الطبايع فيها لا تختص
الحركة الاينية المنسوبة الى النفس فيها وكان هذا اظهر من الوجهين الذين
ذكرهما طاب ثراه فتدبر **قوله** ان لا يكون هذا الحد عاما لكل تحريك اي حتى
تحريك النفس ايضا فيكون الطبيعة شاملة لها ايضا كما في بعض اطلاقاتهم بل
خصت الطبيعة بما عدا النفس مطلقا كما هو الاصطلاح المشهور فلا بد من
زيادة قيد الاول لاخراج النفس وانت خبير بانه على هذا يرد على الحد انه اذا
اريد ان الطبيعة هي المبدأ الاول لبعض حركات ما فيه ليصدق على النفس الحيوانية
ايضا باعتبار الحركة المكانية الارادية على ما ذكره من استنادها الى النفس
بدون توسط وان اريد انها المبدا الاول لجميع حركاته كما ذكره في الحاكات
فليست الطبيعة كذلك في الحيوان على ما ذكره الا ان يقال المراد انها الذي
يكون مبدا اولا لكل نوع حركة فيما فيه في الجملة وان لم يكن مبدا لجميع افرادها
وح فتختص بالطبيعة بالمعنى المشهور فانها تكون مبدا اولا لكل نوع حركة

وان لم يكن مبدا اولا للحركة المكانية في ذي النفس بخلاف النفس فانها ليست
مبدا اولا في حركة الانماء والاحالة اصلا ولا يخفى ما فيه من التكلف الذي
لا يجوز مثله في التعريفات ويمكن ان يقال ايضا انه لعلهم لا يطلقون الطبيعة
على طبيعة العناصر التي في المركبات ذوات النفوس وان قيل ببقائها كما هو
راي الشيخ وانما يطلقونها في البسايط وح لا اشكال لكنه خلاف ظاهر
عبارة الشيخ حيث اطلق عليها الطبيعة مكررا اويقال ان الطبيعة
في ذي النفس انما هي في الجسم الذي هو محل الطبيعة وليست النفس داخلة
فيه بل تفرضها بعده عروض الطبيعة اذا كان ذا النفس محركة لها ليست بالذات
بل باعتبار امر خارج عنها هو النفس وفيه ايضا تكلف لا يناسب التعريفات
ويمكن ان يقال ايضا ان الطبيعة هو ما تكون مبدا لجميع حركات ما فيه في الجملة
وطبايع العناصر يصدق عليها ذلك لانها تكون مبادي اول للجميع في
البسايط وان لم يكن كذلك في المركبات بخلاف النفوس النباتية والحيوانية
فانهما لا يكونان مبدائين لجميع حركات ما هما فيه بل لبعضها وهو الحركات
الاينية الارادية اويقال ان المراد ان الطبيعة هي ما تكون مبدا اولا لجميع
ما يصدر عنه من الحركة او السكون في محله لا لجميع ما يوجد منهما في محله
وهذا بخلاف النفس فانها لجميع ما يصدر عنها في محلها لا يصدر عنها اولا
كحركة الانماء والاحالة فتامل **قوله** بل باستخدام الطبايع والكيفيات
فان النفوس الارضية وهي النباتية والحيوانية تحرك اجسامها المركبة
بحسب استخدام طبايع تلك الاجسام والقوى التي فيها من الجذب و

الدفع وغيرها ولهذا سميت تلك الاجسام اعضاء البنه فتكون بين النفوس
والاجسام المتحرك واسطة هي طبايعها وقواها مثلا النفس النباتية تحرك
العناصر في الاقطار على نسبة مخصوصة والثمار في الالوان من الخضرة والبياض
الى السواد فتحرك العناصر على تلك النسبة والثمار في تلك الالوان فالحركة
انما هي مستندة الى العناصر والثمار اولا والى النفس النباتية ثانيا واما
الكيفيات ففي الحركة والبرودة والرطوبة واليبوسة تخدم القوى في
تحريكاتها على ما فصلته في الكتب الطبية كذا في المحاكمات **قوله** ليفرق
بين الطبيعة والصناعة والقاسرات وذلك كالبناء فانه مبدا الحركات
الالات كالاجر والجص وغيرها وكالنجار والصانع وغيرهما فانهما مبدان
لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب والمبادي الصناعية لا بد فيها
من الشعور فتكون اخص من المبادي القسرية كذا في المحاكمات ثم قال واعلم
ان الحركة القسرية انما يتم باحد امرين احدهما القاسر وثانيهما الطبيعة المقسورة
فانا نعلم بالضرورة ان الحجر هو الذي يتحرك الى فوق وان الحركة صادرة عنه
والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعية فان الفاعل والواسطة لا يتخالفان
في الفعل بل القاسر محرك اولا وكذلك طبيعة المقسور بحسب تسخير القاسر
فان قلت فاعل القسرية طبيعة المقسور لا طبيعة القاسر والا لزم من انعدامها
انعدامها بل هو من المقدمات فهو خارج بقيد المبدا فما الحاجة الى اخراجه
بقيد ما يكون فيه فنقول هذا وان كان هو التحقيق الا ان القاسر لما
شابه في لحاظ المبدا الفاعلي حتى سبقت الاوهام العامية الى ان البنا

فاعل

فاعل للبنا مست الحاجة الى الاحتراز عنه للوهم انتهى وما ذكره من ان الفاعل
والواسطة لا يتخالفان في الفعل قد عرفت ما فيه والقول بكون كل منهما محركا
اولا اي محركا ناقصا ليس بشيء لما اورده في السؤال واشار في الجواب
الى انه هو التحقيق وما ذكره بقوله الا ان الخ اورد عليه والذي العلامة
طاب ثراه في حواشيه عليها ان في قوله حتى سبقت الاوهام العامية الخ
خطا اذ الكلام في الحركات القسرية والبنا ليس منها بل من الهيئات فلا
يمكن مراده ان الاوهام سبقت الى ان البنا فاعل للبنا فكيف الحركات
الالات وكلمة حتى مما يؤيده انتهى ويمكن ان يكون مراده بالبناء هو معناه
المصدري كما هو ظاهره واراد به جميع الحركات التي تتحقق بها البناء اي
حركات قيد البناء وحركات الالات وح فلا خلط فيه ثم لا يخفى ان كون
فاعل الحركات القسرية مطلقا كما هو طبيعة المقسور على ما ذكره غير ظاهر بل
الظ في بعض منها ان الفاعل هو القاسر نعم في بعضها يبقى الحركة فيه بعد
زوال القسر والتحقيق فيه ما ذكره من كون الفاعل فيه هو الطبيعة واما فيما
حركة القاسر سببه بحيث انه لو رفع يده عنه لم تتحرك وكذا فيما امسكه
كذلك فالظ ان الفاعل هو القاسر لا الطبيعة وعلى هذا فيمكن ان يكون
قيدها هو فيه لاخراج مثل ذلك القاسر وان لم يحتج اليه في بعضها فيندفع
ايراده ولا يحتاج في دفعه الى ما تحمله فتدبر واعلم ان المحقق الطوسي طاب
ثراه في شرح الاشارات حكم بان بقيد الاول تخرج النفوس الارضية
ومع ذلك قال بعد تمام بيان فوايد قيود الحد والطبيعة هنا المعنى نقاد

القسر

المعنى الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج
واحد من غير ارادة وح يختص المعنى المذكور بما يقابل النفس انتهى ولا يخفى
ان بين ظاهري كلاميه تدافعا وفي المحاكمات وجه خروج النفس الارضية بخروجها
باعتبار تحريكاتها في الانماء لانها باستخدام فالمبدا الاول لها هي الطبايع كما
سبق ووجه حكمه بعمومها لكل جسم بان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكون
فالطبيعة نعم ساير الاجسام ووجه خروج النفس بالقيدين بخروج النفس
الحيوانية باعتبار الحركات الارادية فانها المبدا الاول لها فلا يخرج بقيد
الاول وانما يخرج بالقيدين وحكم بان النفس الفلكية ايضا يخرج بقيد الاول لانها
انما تحرك جسمها بواسطة طبيعته اذ لا مخالفة بينها وبين الطبيعة ثم اعترض
بعدم الحاجة الى القيد الثاني وبانه لا وجه لتخصيص الخروج بالنفس الارضية
ولا يخفى انه على ما ذكره في توجيه عموم الطبيعة لكل جسم كانه ينبغي الحد على انها
المبدا الاول لحركة ما فيه او سكونه في الجملة لا لجميع حركاته ولا فلا عموم لها
اذ لا يكون في الحيوان مبدا اول لجميعها اذ مبدا حركاته الارادية هو نفسه و
مبدا حركته النمويه طبايعه باستخدام النفس لها واما اذا اريد المبدا في الجملة
فيعم ايضا ولكن الطبيعة فيه ايضا وحكم الشارح بكون هذا المعنى مقاربا للطبع لا
انه بمعناه كانه باعتبار ان الطبيعة بهذا المعنى وان كانت تعم جميع الاجسام
وتصدق على النفس الحيوانية كالطبع ولكن لا يشمل كل نفس لعدم صدقها
على النفس النامية فان حركاته انما هي النمو وليست النفس النامية مبدا
اولا لها بل باستخدام الطبايع وكذا لا تصدق على النفس الحيوانية باعتبار

الحركات الغير الارادية بخلاف الطبع فانه يطلق على الطبايع والنفوس المنطبعة
جميعا من كل وجه هذا في النفس الارضية واما النفس المنطبعة الفلكية فعلى ما
حققه الشارح من انها غير طبيعة الفلك بمعنى صورته النوعية وانها مبدا الحركة
باستخدام الطبيعة فلا يصدق الحد عليها ايضا وانما يصدق على طبيعته فقط ولو
قيل باتحادهما كما حققه المحشي الباعنوي فظ انه يصدق عليها وكان كلام الشارح مبني
على الثاني فصح تخصيص الاحتراز بالنفوس الارضية واحتج الى القيد الثاني
لاخراج النفس الفلكية فيندفع كل من اعتراضي الشارح هذا غاية توجيه كلام المحقق
وفيه مع ما فيه من التكلف ان اطلاق الطبيعة على احد الوجهين المذكورين مما لم
يعهد بينهم كما يظهر مما فصله الشيخ من معاني الطبيعة في اطلاقاتهم الا ان يبنى
كلامه على الثاني ويبقى بصدق الحد على النفس النباتية ايضا باعتبار الحركة
المكانية التي تلزم الانماء وح تصدق الطبيعة على كل نفس في الجملة وانما تصدق
على بعضها باعتبار كل تحريك ويكفي هذا الفرق بينها وبين الطبع ليستقيم المقارنة
التي ذكرها المحقق وهذا المعنى ليس ببعيد من اطلاقاتهم لكن قد عرفت انه
تعسف ولا يخفى ان كلام الشيخ ايضا ههنا يمكن حمله على ما ذكره المحقق بان لا يحمل
قوله فان اريد ان لا يكون هذا الحد تاما لكل تحريك على ان لا يكون عاما للتحريكات
النفوس مثلا كما حملنا سابقا بل يحمل على ان اريد انه لا يكون عاما للتحريكات
بالواسطة ايضا حتى يشمل جميع تحريكات النفوس بل يخرج منها ما كان بواسطة
الطبايع لكن لما ذكرنا سابقا ان الطبيعة التي تشخص عنها ههنا هي الطبيعة
بالمعنى الاول اي التي لا تصدق على النفس اصلا فالظ انه حمل هذا الحد مع قيد الاول

على انه تحديد لها كما حملنا اذ يبعد جدا ان لا يتعرض اصلا لتحديد ما اراد التفحص
عنه ويفصل القول في هذا الحد الذي لا ينطبق على ذلك بل على شيء من الاطلاقات
التي نقلها اولا وهنا يظهر ان على ما حملنا عليه كلام الشيخ ينبغي ان يكون
مذهبه في النفوس الفلكية هو ما قاله الخ حتى تخرج بقيد الاول ولا يصدق
معه على النفس اصلا حتى يكون حدا للطبيعة التي اراد التفحص عنها اذ على
ما حققه الفاضل الباغنوي يصدق على النفوس الفلكية دون الارضية
وهو لا ينطبق على ما اراده بل ولا على شيء من الاطلاقات قال التي نقلها ثم ان الذي
العلامة طاب ثراه اورد في حواشيه على حواشي الاشارات ايرادين على ما نقلنا
من الخ الاول على قوله اذ لا مخالفة بينها وبين الطبيعة وهو ان المخالفة مانعة
عن التوسط وعدم المانع لا يكفي في وجود الشيء اذ يجوز ان لا يكون له مقتضي
الا ان يدعى ان كل ما لم يكن مخالفة بين النفس والطبيعة يكون تحريكا لها بواسطة
الطبيعة وهو كما ترى انتهى وهو جيد ولا يندفع ان احتمال عدم كونه مبدا لولا
يكفي لتصحيح التعريف بدون القيد الثاني وعدم الحاجة اليه لانه ما لم يثبت
صدق التعريف على ما لا يدخل في المعرف لا يمكن الايراد عليه بعدم الاطراد ولا
يكفي احتمال ذلك وذلك لان المتعرض على التعريف بذلك ان حكم بفساده
فالامر كما ذكر من انه لا بد له من الاثبات اما اذا كان غرضه بيان خلل في التعريف
لعدم ظهور اطراده فيكفيه ابدا احتمال ذلك فههنا لما احتمل كون النفس
الفلكية مبدا فيمكن الايراد على الحد لولا القيد الثاني في عدم ظهور اطراده
فلو زيد القيد الثاني فيسلم من ذلك كان جيدا ولا خدشة فيه والايراد الثاني

على

على قوله ولا حاجة الى قيد عدم الارادة وهو انه قد ذكر انفا ان قيد عدم الارادة
لاخراج النفس الحيوانية بالنسبة الى الحركات الانيتية فما وجه انه لا حاجة
اليه انتهى وفيه غفلة فان ما ذكره الخ انفا ليس الا ان قيد الاول لاخراج النفوس
النباتية والحيوانية باعتبار حركة الانماء والاحالة وانه لا يخرج به النفس
الحيوانية باعتبار حركاته الانيتية الارادية وان بالقيدين تخرج النفوس
الحيوانية ايضا بهذا الاعتبار وظاهر انه لا يظهر منه الاخراج بالقيدين اي
بكل منهما لا انه يحتاج فيه اليهما جميعا لظهور انه يكفي فيه كل واحد منهما لكنه
لم يتعرض هناك بكفاية القيد الاول وعدم الحاجة الى القيد الثاني لانه لم
يشرع بعد في الاعتراض ولاحتمال ان تكون له فائدة تختص به وهي اخراج النفوس
الفلكية كما هو ظاهر الشرح حيث خصص عدم الاحتراز بالنفس الحيوانية
ثم لما بين بعد ذلك ان النفوس الفلكية ايضا تخرج بقيد الاول اعترض بعدم
الحاجة الى القيد الثاني وعدم فائدة في التقييد بالارضية في الاحتراز على
هذا فلا يتجه عليه الايراد المذكور ولا حاجة في دفعه الى ما تمسك به طاب
ثراه في الجواب مع انه لا يخ عن تكلف كما يظهر بالمراجعة اليه فتدبر **قوله**
واما قوله بالذات فقد حمل على وجهين اي يحتمل وجهين اذ يحتمل ان يتعلق
بالمبدأ فيكون المراد هو الوجه الاول وان يتعلق بالحركة فيكون المراد هو
الوجه الثاني واما حمله عليهما جميعا فتكلف لا يناسب التعريفات ولا حاجة
ايضا اليه وعلى الوجهين جعله الخ احترازا عن طبيعة المفسور فانها ليست
بمحرك بالذات بل بالتسخير وانها ليست في متحرك بالذات بل بالتسخير وتراه

عليه انه قد جعل فيما هو فيه احتراز عن القاسر وهنا يقتضي ان يكون القاسر مبدأ
وفاعلا حتى لم يخرج بقيد المبدا ويجاب بان المبدا حقيقة هو طبيعة المقسور
لا القاسر الا ان القاسر لما شابه المبدا الفاعل حتى سبقت الاوهام العامية
الى انه المبدا كما نقلنا من الحاكم سابقا فالاحتراض السابق بهذا الاعتبار
والاحتراز الثاني باعتبار انه المبدأ حقيقة فلا تدافع بين الكلامين هذا و
يمكن ان لا يكون غرض الشيخ جعل القيد احترازيا فانه لا حاجة اليه فان طبيعة
المقسور طبيعة ويبقى ذلك في صحة التعريف بلا قيد ايضا وان لم يكن طبيعة
باعتبار ذلك التحريك اذ لا يلزم ان يكون صدق المعرف على المعرف بكل اعتبار
وح فلا ضرورة الى الاحتراز عنها فيمكن ان يكون اشارة الى فائدة زائدة هي
ان الطبيعة لما كانت محركة بالذات ولم يكن محركة بقسر قاسر فيستحيل ان لا
يحرك ان لم يكن مانع حركة مباينة للحركة القاسرة ومثله الكلام في الوجه الثاني
وكان عبارة الشيخ انسب بهذه وان كان الغالب في قيود التعريفات ان يكون
للاحتراز اذ لو جعله للاحتراز لما احتيج الى قوله فيستحيل ان لا يحرك الخ ويكفي
فيه ما قبله وترك هذه الزيادة في الوجه الثاني كانه اكتفا بذكرها في الوجه
الاول فتامل **قوله** وقوله بالعرض قد حمل ايضا على وجهين اي يمكن حمله على
كل منهما كما ذكرنا في سابقه **قوله** ان الطبيعة مبدا لما كان حركة بالحقيقة
لا بالعرض قد يقال ان هذه العبارة انما يلائم الوجه الثاني والملايم للوجه الاول
ان يذكر تحريكا يكون بالعرض وكان مراده ان الطبيعة لما كان مبدأ لما كان حركة بالحقيقة
لا بالعرض فان ما كان كذلك يكون تحريك مبدائه ايضا بالحقيقة لا بالعرض وما

كان

كان حركته بالعرض يكون تحريك مبدائه له من هذه الحيثية بالعرض لا بالحقيقة
فافهم **قوله** والحركة بالعرض مثل حركة الساكن في السفينة اعلم ان المشهور
في المتحرك بالذات وبالعرض ان المتحرك بالذات هو ما يقوم بالحركة حقيقة
والمتحرك بالعرض هو ما لا يقوم به الحركة حقيقة بل يقوم بامر تعلق به كمجاور
فتنسب اليه بالعرض ولا يخفى ان التمثيل بجالس السفينة على ما ذكره الشيخ
لا يصح ح فان الجالس تقوم به الحركة حقيقة وان لم تكن مقتضى ذاته اما على
القول بالبعد فظ واما على القول بالسطح فلتشبث سطح الهواء الذي هو
جزء من مكانه وظ انه يكفي في حركة شيء عندهم تبدل بعض مكانه على التدريج
ولا يلزم تبدل كله كذلك ولا يلزم ان لا يكون زيد متحركا وان ذهب من المشرق
الى المغرب اذا لم يتبدل عليه بعض مكانه كسطح الباسة ويمكن على القول
بالسطح ان يقال ان التمثيل به فيما اذا سد اطراف السفينة بحيث لا يتبدل عليه
الهواء المحيط به اصلا لا مطلقا كما هو ظ كلامهم او يقال ان التمثيل باعتبار
المكان اللغوي وهو ما استقر عليه الشيء وفيهما تكلف فالظ التمثيل
بالمنقول في الصندوق هذا ما يبدا في بادي الراي واعلم انه سيجيء من الشيخ
في المقالة الرابعة من هذا الفن في فصل الحركة بالعرض ان الحركة الغير الطبيعية
منها ما يقال بالعرض اما التي بالعرض فهو ان يكون الشيء لم يلحقه في نفسه مفارقة
اين اول او وضع اول او كيف او كم بل هو مفارق لشيء اخر مفارقة لازمة
فاذا تبدل لذلك الشيء حالة تنسب اليه كانت بالعرض اما في الاين والوضع
فهو على وجهين فانه اما ان يكون ما قيل انه متحرك بالعرض هو في نفسه في مكان

وذو وضع وقابل للحركة الا انه لم يفارق مكانه ووضعه بل الشئ الذى هو محمول فيه
قد فارق مكانه وهذا ملازم له فيلزم ان يقع له لاجل حركة ما هو فيه حركة فى جهة
يقع اليها اشارة غير الجهة التى كان يقع عليها الاشارة فيها او يقع له وضع اخر
بالقياس الى الجهات واما ان لا يكون من شانه ان يكون له اين ووضع من شانه
ان يتحرك مثال الذى يعرض له بالعرض للمنتقل من مفارقة اين ووضع وهو من شانه
ان يتحرك اما فى الاين كالمنقول فى الصندوق وهو ساكن فيه حافظ لمكانه و
القاعد فى السفينة والسفينة تنقله انتهى ما اردنا نقله والظ من هذا الكلام
ان الحركة بالعرض فى جالس السفينة باعتبار ان الحركة تبدل جهاته واوضاعه
بالنسبة اليها وذلك التبدل انما هو بحركة السفينة من مكانها لا بحركة
الهواء الذى هو بعض مكان الجالس فالحركة التى تنسب الى الجالس هى حركة
السفينة وهى ليست قائمة به حقيقة بل بجامله فيكون نسبتها اليه بالعرض
بالمعنى المذكور ولا ينافى ذلك كونه متحركا حقيقة بحركة اخرى فى مكانه اذ
ليس نظر اهل العرف اليها بل هم ناقلون عنها عند هذه النسبة وعلى هذا فيصح
كل من التمثيلين اللذين ذكرهما ويندفع الاشكال عن التمثيل بالجالس بلا تحمل
واعلم ان المحقق الدوانى فى حواشيه على الشرح الجديد للتجريد ذكر فى تحقيق
الاتصاف بالعرض ان ما بالعرض مطلقا انما يوجد فيما لا يكون موصوفا حقيقة
بذلك الشئ ونقل كلمات ملفقة من الشفا يدل على ما ذكره ومن جملتها هذا
الكلام من الشيخ والسيد السند انكر كون ما بالعرض مجازا ومنع دلالة
عبارات الشيخ عليه ووالدى العلامة طاب ثراه حقق المقام بان اعتاء

احد

احد ان الشيخ لم يعد ما بالمجاز من اقسام ما بالعرض مكابرة صريحة فانه قال ان
الشئ يوجد انه يسود بالعرض مثلا اذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسم اخر
يقارنه او يخالطه وهو صريح فى ذلك اذا سودا وجسم باعتبار اسود او
جسم اخر يقارنه ليس الا مجازا صرحا لكن ادعاء ان ما بالعرض مطلقا مجاز مما
لا حقيقة له ولا يدل عليه كلمات الشيخ وفصل ذلك ببيان شاف وكلام فيه
كما افاده لكنه رحمه الله كتب على قول الشيخ فيما نقلناه ههنا فيلزم ان يقع
له لاجل الخ يفهم من هذا الكلام ان التحريك بالعرض بالنسبة الى المنقول فى
الصندوق انما هو باعتبار تبدل جهاته واختلاف اوضاعه بالقياس الى
الجهات لا بمجرد ان الصندوق يتبدل مكانه فينسب الى المنقول مجازا على
ما فهمه المحقق فعلى هذا ينطبق كلام الشيخ على ما ذكرنا ان الحركة قائمة حقيقة
بالمتحرك بالعرض لكنه بالواسطة اذ تبدل الجهات والاوضاع بالنسبة اليها
لا شك انه حاصل فى المنقول فى الصندوق وان لم يكن تبدل المكان بناء على كونه
هو السطح حاصلا له لكن لما كان الظ ان ليس ههنا الا تبدل واحد ينسب بالذات
الى الصندوق وبالعرض الى ما فيه بالمعنى الذى قررنا حكم بان الحركة المنقول
بالعرض ولو كان الامر كما فهمه المحقق لما كان حاجة للشيخ الى اعتبار تبدل الجهات
والاوضاع بالنسبة الى المنقول على ما نقل عنه انتهى والظ كما اشرنا اليه ان
غرض الشيخ من هذا الكلام ليس ارجاع الحركة بالعرض فى المنقول الى الحركة باعتبار
تبدل جهاته واختلاف اوضاعه بالنسبة اليها حتى ينطبق على ما افاده وينافى
ما فهمه المحقق فان كلامه كالصريح فى ان الحركة التى تنسب اليه انما يكون بالعرض

لكونها حركة اينية او وضعية ولم يحصل له تبدل في الاين او الوضع وان كان
له اين او وضع ولو اريد الى الحركة في الجهات والاوضاع بالنسبة بالنسبة
اليها فله تبدل فيها فلا يصح جعلها عرضية باعتبار ما ذكره بل لا بد ان يجعل له وجه
اخر وليس في كلامه اثر منه فالظ ان مراده بالحركة بالعرض فيه هو حركته في المكان
لكن جعل تبدل جهاته واوضاعه منشا لنسبة الحركة المكانية اليه بالعرض
وعلى هذا فلا ينطبق على ما افاده فلا ينافي ما فهمه المحقق وتوجيه هو ما ذكرنا ثم
انه لا يظهر من كلام صاحب شراء سر نسبة التبدل المذكور بالذات الى الصندوق
وبالعرض الى ما فيه فان كان هو ذا اشار اليه من ان هذا بواسطة ذاته فقضيه
ان حركة المرء ايضا بالواسطة وليست من ذاته ولا يقال انها بالعرض الا ان يقال ان
حركة اذا اتصف بها شيئان وكان اتصاف احدهما بها منشأ لاتصاف الاخر
بها فح يكون ما بالواسطة بالعرض واما لم يكن لها الا موصوف واحد فتنسب
اليه بالذات لعدم موصوف اخر لها وان لم يكن ذاته منشا لها بل يثبت له
بواسطة امر اخر كما في المرء فتدبر ثم ان المحقق نقل فيما نقله من الشيخ التمثيل بالمنقول
في الصندوق ولم ينقل ما ذكره من التمثيل بالمجالس في السفينة ايضا وذكر
الفاضل الباغنوي في حواشيه انه قد يقال ان التمثيل للمتحرك بالعرض بالمنقول
في الصندوق اولى واصوب من التمثيل بمجالس السفينة على ما هو المشهور
وبين ذلك ما ذكرنا من كون المجالس متحركا حقيقة سواء كان المكان هو البعد
والسطح وكتب والد صاحب شراء على قوله قد يقال ان التمثيل الى اخر قد علمت
ان التمثيل للمتحرك بالمنقول في الصندوق ليس باعتبار الحركة في المكان بان

ينسب

ينسب اليه حركة مكانه في المكان باعتبار علاقة بينهما مجازا حتى يقال انه اولى
من التمثيل بحركة مجالس السفينة بل باعتبار تبدل الجهات والاوضاع ولا شك
انه كما ان تبدل المكان حاصل للمجالس في السفينة حقيقة سواء كان المكان
سطحا او بعدا على ما قرر المحشي كذلك تبدل الجهات والاوضاع حاصل للمنقول
في الصندوق حقيقة فاذا صح كون هذا بالعرض بالاعتبار الذي ذكرنا انفا
او بنحو صح كون ذلك ايضا بالعرض بمثل هذا الاعتبار او بنحوه كما لا يخفى انتهى و
قد عرفت ما في جعل الحركة العرضية للمنقول هي الحركة في الجهات والاوضاع بالنسبة
اليها وان الظ انها هي الحركة المكانية وح فيشكل التمثيل بالمجالس كما ذكره هذا
الفاضل والوجه في دفع الاشكال هو ما ذكرنا لا ما افاده صاحب شراء ثم بعد حمل
كلام الشيخ على الارجاع المذكور لم يجعل التمثيل بالمجالس ايضا باعتبار الحركة
في الجهات وجعله باعتبار الحركة في المكان حتى يحتاج الى الاعتذار بانه كحركة
المنقول في الجهات والاوضاع الى اخر ما افاده وكان وجهه ان المحقق كما ذكره
لم ينقل مثال المجالس من الشيخ واقتصر على نقل المنقول والفاضل الباغنوي
نسب التمثيل بالمجالس الى المشهور وحكم بكون تمثيل الشيخ اولى منه واصوب
وفي المشهور ليس حديث الجهات والاوضاع فحمل كلامهم على التمثيل بذلك
بالاعتبار بعيد جدا بخلاف حمل تمثيل الشيخ بالمنقول عليه حيث تعرض
لحديث تبدل الجهات والاعتبارات لكن قد عرفت ان الشيخ ذكر كلا من المثالين
فينبغي حمل كلا التمثيلين في كلامه على جهة واحدة ثم ان الفاضل الباغنوي ذكر
انه يمكن الجواب بان يحمل التمثيل بالمجالس على انه باعتبار المكان اللغوي كما

ذكرنا ايضا وقال فيه تكلف ثم قال وما سيجئ في الشرح في بحث المكان في جواب
دليل من قال ان المكان ليس بسطح كالمص وغيره من المحققين ان الطير الواقف
في الهواء المتحرك يتبدل سطحا انا فانا مع انه لا يقال انه متحرك بان تبدل المكان هنا
ناش من حركة المكان والتبدل الذي هو الحركة ما يكون ناشيا من ذلك الشيء
فمردود بان معنى حركة الجسم في مقولة على ما مر هو ان لذلك الجسم وكل ان يفرض
فرد من تلك المقولة لا يكون له قبل ولا بعد وذلك اعم من ان يكون ذلك الجسم او
غيره مثلا في الحركة الكمية والكيفية اذا كان تبدل الكميات ناشيا الا من
المتحرك بق للجسم انه متحرك فيها انتهى وكتب والدي العلامة طاب ثراه على قوله
فمردود الخ لا يذهب عليك ان ما لزم مما ذكره حصول الحركة في المكان للجالس في
السفينة حقيقة لا مجازا وذلك لا ينافي كونه بالعرض كما ان تبدل الجهات و
الاوضاع ايضا حاصل للمنقول في الصندوق حقيقة مع ان جعل الحركة بالعرض
بالنسبة الى المنقول باعتبار ذلك التبدل لا باعتبار الحركة في المكان الحقيقي
ولا شك في المكان اعتبار مثل المعنى الذي ذكرنا في المنقول بان ثمة تبدلا
واحدا في الجهات ينسب تارة الى الصندوق بالذات واخرى الى ما فيه بالعرض
في الجالس ايضا باعتبار الحركة في المكان الحقيقي اذ لا يبعد ان يقال ان هيهنا
حركة واحدة في المكان الحقيقي تنسب تارة الى السفينة بالذات واخرى الى
الجالس بالعرض وهكذا الحال في الطير الواقف وهذا بخلاف تبدل الكميات
والكيفيات على الجسم اذا كان ناشيا لا من كان يتسخن الماء بسبب النار
اذ ظاهر ان هذه الحركة منسوبة الى الماء بالذات وان كان سببها النار

وليس

وليس حاله الا حال الحجر المرمي في الهواء نعم لو فرض صحة اتصاف شيء من صفات
الماء لهذه الحركة الكيفية حقيقة كان حاله حال جالس السفينة والطير
الواقف كما وقفت عليه انتهى ولا يذهب عليك ان مراد ذلك الفاضل ان ما
سيجئ في الشرح لا يصلح توجيها لكون حركة الجالس بالعرض باعتبار انها
ليست حركة حقيقة لان منشأ التبدل فيها ليس هو المتحرك والتبدل
المعتبر في الحركة هو ما كان كذلك وذلك لان التقييد المذكور في تعريف الحركة
تعسف كما بينه ولا يخفى ان ما ذكره والدي العلامة طاب ثراه لا يصلح ايرادا
على هذا الرد وتوجيها لما سيجئ بل هو وجه على حدة لتصحيح كون حركة
الجالس بالعرض ولا حاجة معه الى التمسك بما سيجئ فكان مراده طاب ثراه
بمجرد دفع ان يتوهم ان هذا الكلام من المحشي يهدم ايضا ما افاده ايضا في تصحيح
المثال المذكور فتبين ان ما ذكره لا يبطل الوجه المذكور فتدبر **قوله** انه
اذا حركت الطبيعة صنما فهي تحركه بالعرض لا يخفى ان هذه العبارة انما تناسب
الوجه الاول لا الثاني نعم قوله بعد ذلك فليس الصنم من حيث هو صنم متحركا
بالطبيعة يلائم الوجه الثاني والوجه فيه ايضا الاشارة الى انه اذا كان
التحرك بالعرض يكون الحركة بالعرض كما انه اذا كانت الحركة بالعرض كان التحرك
بالعرض كما ذكره او لا فيظهر من الكلامين التلازم في كونهما بالذات او
بالعرض فافهم والاظهر في تقرير الوجهين ما ذكره المحقق ره في شرح الاشارات
حيث قال ويراد بقولهم بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى
المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنه لا تصدر بالعرض لحركة الساكن في

السفينة والثاني بالقياس الى المحرك وهو انها يحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض
كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث صنم بالعرض وقال في المحاكمات وكذلك قوله
لا بالعرض يحتملان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض او يتعلق بالمتحرك
حتى لا تكون حركته بالعرض واياما كان فهما احترازان عن مبدأ الحركة العرضية
كطبيعة النحاس من حيث انه صنم فانها وان كانت مبدأ قريبا لحركته الا انها ليست
محركة من هذه الحيثية الا بالعرض فهو ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث
انها طبيعة جسم او نحاس وكجالس السفينة فانه متحرك بالعرض وطبيعته مبدأ للحركة
العرضية لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فائدة في تعدد المثال الا زيادة
الايضاح انتهى وعرضه ان كلا من المثالين يصلح مثالا لكل من الوجهين اذ في كل
منهما متحرك بالعرض وبالذات وكذا متحرك بالعرض وبالذات فكل منهما يصلح مثالا
للمحرك بالعرض وكذا للمحرك بالعرض وتغيير المثال ليس الا للتفنن وزيادة الايضاح
ولا يخفى ما ذكره في مثال جالس السفينة ظ فانه اذا كان يتحرك بالعرض وطبيعته
مبدأ للحركة العرضية وهو يصلح مثالا لهما واما المثال الآخر فهو بظاهره مثال للوجه
الثاني ولا يصلح مثالا للاول وهو اخذ المحرك فيه طبيعة النحاس من حيث هو نحاس
يمكن جعله مثالا للوجه الاول ايضا بان يعتبر المحرك فيه طبيعة النحاس من حيث هو
صنم كما فعله المحاكم فانه حينئذ يتحرك بالعرض كما ان المتحرك فيه متحرك بالعرض ولكن يبقى
ان ما ذكره من ان طبيعة الجالس مبدأ للحركة العرضية اورد عليه والدي العلامة
طاب ثراه ان في كون طبيعة جالس السفينة مبدأ للحركة العرضية نظرا اذ له
والاولى الاكتفاء بالمثال الاول انتهى ويمكن ان يقال ان كون طبيعة مبدأ للحركة

لكن م

العرضية

العرضية باعتبار ان طبيعة احد المتقابلين يقتضي حركة ما فيه عند حركة ما استقر
عليه ولهذا انحصر ذلك بهما وليس الحيثيتان كذلك ولكن لما لم يكن ذلك مقتضى
طبيعتها بالذات بل عند تحرك ما استقر عليه فطبيعتها مبدأ للذات بالعرض فتدبر
قوله وكذلك لا يكون الطبيب طبيعة وفي بعض النسخ للطبيب باللام الجارة
وعلى الاول فكان المراد بالطبيب طبيعة الطبيب من حيث انه طبيب فانهما
مبدأ لحركة ما فيه وهو بدنه من المرض الى البرء لكن المتحرك بالذات فيه هو البدن
باعتبار انه مريض والطبيعة المذكورة ليست بهذا الاعتبار فيه بل فيه باعتبار انه
طبيب ولو اخذ البدن باعتبار انه طبيب فالطبيعة وان كانت فيه لكن حركته
بهذا الاعتبار حركة بالعرض وانما المتحرك بالذات فيه هو البدن باعتبار انه مريض
ولا دخل لكونه طبيبا في حركته وانما هو دخيل في محركيته وعلى الثاني فالمراد انه
لا يكون للطبيب طبيعة اي انه لا يكون طبيعته من حيث هو طبيب طبيعة له
بعين الوجه الذي ذكرنا وفي بعض النسخ وحرك الطبيب وفي بعضها وفي بعضها
وحرك الطب وعلى الاول فهو محمول على ظاهره لكن يجد شبه علم حسن تكرير الظ
بل كان الظ تركه والاكتفاء بما فيه من الضمير وعلى الثاني يسلم من الخدشة المذكورة
لكن ينبغي حمل تحريك الطب على اعداده للطبيعة للتحريك والا فهو ليس مبدأ فاعليا
كما حملوا عليه المبدأ ولولا ذلك لكان الظ حمل الكلام على انه وكذلك لا يكون الطبيب
من حيث انه طبيب اي لا يكون طبه طبيعة او لا يكون الطب للطبيب طبيعة ان
عالج نفسه وحرك الطب ما فيه لان الطب فيه لا من حيث انه مريض الخ ويمكن ان
يتكلف ويحمل على هذا ويقال انه لما يبالغ المناقشة فالمثال لانه ليس من داب

المحصلين بالغرض التمثيل للمحرك والمتحرك بالعرض وهو حاصل بما ذكره وانما يكن المبدا
فيه هو المبدا المعتبر في التعريف فافهم **قوله** فقد فعل باطلاق انه بصيغة
المعلوم فيكون الخبر ما يعلم منه ويمكن ان يكون بصيغة المجهول فيكون هو الخبر
وامر التذكير سهل وقوله كالجنس في رسم الطبيعة فاكتب لما اشار اليه سابقا من
ان التعريف المذكور رسم وليس بحد حقيقي **قوله** بانه اخر اشارة الى انه يكفي فيه
كونه اخرا بالاعتبار ولا يشترط التغاير الذاتي كما في معالجة الطبيعة وقوله
وليس معنى القوة تكرار السابقة فكان الظاهر بالفاء فيكون ذكر هذا القوة
شرعا في بيان التكرارات التي تلزم في الرسم المذكور مع الزيادة وقوله وليس
معنى السريان الا الكون في الشيء يمكن ان يناقش فيه بان السريان اخص منه فانه
الكون في الشيء على نحو الشيوع فيه الذي يقابله الحلول السرياني مقابل الطرياني
ويمكن ان يكون هذا اصطلاحا طاريا فيه ويكون السريان في مصطلح القدماء وهو
مطلق الكون فيكون بناء كلام الشيخ عليه على ان مجرد هذا التفاوت لا يجدي
فيما هو غرض ذلك القايل في قصور الرسم المذكور ووجوب ان يزاد عليه كما لا يخفى
قوله وليس معنى التخليق والتشكيل الى اخر اشارة بما ذكره الى ان الاولى ان
يراد بافادة الصور والخلق ما يعم التخليق والتشكيل وحفظ الخلق والاشكال
ليشمل كل طبيعة لا خصوص الاول كما هو ظ لفظ الافادة واشار ايضا الى ان المراد
بالصور والخلق شيء واحد هو الهيئات والاشكال وليس المراد بهما ما هو ظاهرهما
وهو ظ **قوله** وناخذ الطبيعة على احد المعاني المذكورة وهو ما يشمل النفس
النباتية او ما يشملهما او يشمل فعل الحيوانات ايضا كما ذكره سابقا بقوله

ربما

ربما قيل **قوله** معدة باصلاح الكم والكيف اشارة بذلك الى انه على تقدير
تجويز الحركة في الجوهر فكون الطبيعة مبدأ لها فيما يكون لوازمه بالمبدا ما يشمل المعد
واما اذا اريد به المبدا الفاعلي كما سبق فلا اذ الطبيعة ليست الصور الجوهرية
كما علم في العلم الالهي وتعطي كل واحدة من الطبايع التي تحتها معناها اي تشمل
معناها جميع الطبايع التي تحتها فصل في نسبة الطبيعة الى المادة والصورة
والحركة **قوله** والثقل الذي هو الميل بالفعل وقد يطلق الثقل على الحالة
الموجبة للميل عند الحركة عن مكانها الطبيعي وهذا المعنى ثابت عند كونه في المكان
الطبيعي ايضا **قوله** فانها تتضمن قوى الطبيعية هذا الكلام صريح في اجتماع
قوى الجميع وقد صرح ايضا ببقاء الصنايع عند التركيب واما انه هل يجتمع ايضا
حتى تكون في الحيوان النفس النباتية والحيوانية جميعا وفي الحيوان يجتمع النفسان
مع النفس الناطقة فلا اذكر تصريحا به لكن قال في الحاكمات في بحث تعريف الطبيعة
في جملة الانظار التي ذكرها هناك انه لو كان مبدأ الحركة لا على نهج واحد من غير
ارادة هو النفس النباتية ومع الارادة هو النفس الحيوانية على ما ذكره الشيخ
لكان لكل حيوان نفسان لوجود الحركتين فيه فعند ذلك محذور وانت خبير بانه
لا بعد في تجويزه فانه اذا جاز بقاء صور العناصر مع النفس النباتية والحيوانية
كما هو مذهب الشيخ فلا بعد في بقاء النفس النباتية ايضا بعد حدوث النفس
الحيوانية فيكون النفس مبدا لاثارها والنفس الحيوانية مبدا لما اختص بها
من الاثار التي لا ترتب على النفس مبدا لاثارها والنفس الحيوانية النباتية
ولا دليل على وجوب زوال الاولى وحدوث نفس يترتب عليه الجميع بل فيما ذكره

فصل

الشيخ برد اشكال الايرد فذلك وهي لزوم ان يكون شيء واحد ماء وياقوتا مثلا
وذلك لانه لا انقباض للعقل من التزام كون الشيء نباتا وحيوانا جميعا وكذا
كونه انسانا معها بل هو كذلك في الواقع بخلاف كونه ماء وياقوتا فان العقل
ينقبض عنه وقد ذكر في النفحة عن الاشكال المذكور تارة ان الصور الياقوتية
حالة في كل جزء من الياقوت مركب من العناصر فلها حلول سريانى بالنسبة الى
الاجزاء المركبة دون البسيطة ولم يجوز واحلول الصورة العنصرية والياقو
في محل واحد وتارة يلتزمون اجتماع الصورتين في محل واحد وبقى انه لا يكفي
في كون الشيء ياقوتا كونه متصورا بصورته النوعية بل لا بد ان يكون مركبا
من العناصر ويمكن ان يقال ايضا انه لعله لا يكفي في كون الشيء ماء ان يحل فيه صورته
النوعية بل ربما اشترط فيه ان لا يحل فيه صورة اخرى اقوى منها فاذا حل فيه الصورة
الياقوتية فهو ياقوت لا ماء ولا يخفى ان على تقدير تجويز اجتماع النفسين يمكن
ان يقال باتحاد محلهما وهو ظ ويمكن ان يقال باختلافهما بان يحل النفس الحيوانية
في المركب الذي هو محل النفس النباتية بعد حلول النفس النباتية فيه اى
في مجموعها فتدبر **قوله** واما كيفية نحو هذا الاجتماع كان المراد بها قالوا
من ان الطبيعة وقواها حالة في الجسم وكذا النفس النباتية والحيوانية
واما النفس الناطقة فهي مجردة وانما يفيض عنها تمام استعداد البدن لها
وتكون لها علاقة به توجب تدبيره فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى
فان الطبيعي لا يبحث الا عما يعرض الجسم باعتبار الحركة او السكون وهذه
ليس منه فالاولى البحث عنها في الفلسفة الاولى الباحثة عن الموجود المطلق

قوله اللهم الا ان يعني بالطبيعة استثناء عن قوله فالطبيعة كشيء من الصورة
ولا يكون كنه الصورة والمراد بكل ما يصدر عنه افاعيل الشيء جميع ما يصدر عنه
افاعيله وظ ان جميع ما يصدر عنه افاعيل المركب انما هو مجموع صورته التي هو بها
هو فيكون ح طبيعته هي كنه صورته والمراد بالشرط المشروط في الطبيعة هو
ان يكون صدور الفعل عنها على نهج واحد من غير ارادة **قوله** كانذاب القروح
الندبة اثر الجرح الباقي على الجلد ج ندب وانذاب وندوب كذا في القاموس
قوله ويقول لو كانت الصورة هي الطبيعة في الشيء الظ ان هذا الرجل اراد
بالطبيعة معناها المشهور وهو المبدأ الذي ذكر سابقا وزعم ان طبيعة كل شيء
بهذا المعنى هي مادته وانها هي المقومة للجوهر اى الجزء الاعظم الذي له مزيد دخل
في تقومها واستشهد لذلك بان السرير اذا عفن وصار بحيث يقرع عصنا اى
مع بقاء صورته لم يقرع سريرا بل ينبت خشبا فيعلم منه ان مبدأ التغير فيه هو
مادته هو مادته التي هي قطعات الخشب لا صورته وهيأته فيكون هي ايضا الجزء
الاعظم له الذي له مزيد دخل في تقومه ولا يخفى سخافته فان صورة السرير صورة
صناعية فلذا لا يصير مبدأ التغير فيه ومادته التي تصير مبدأ للتغير فانما يصير مبدأ له
باعتبار صورته التي هي الخشبية لا باعتبار مادته فلا استشهاد فيه لكون
الطبيعة هي المادة بل هو ايضا شاهد على كون الطبيعة هي الصورة هذا مع ما
نشاهد ان مبدأ التغير في كثير من الاجسام هو صورته والشيخ كانه لم يحمل كلامه
على ما ذكرنا بل على ان المادة هي المقومة للشيء باعتبار ان في المثال المذكور تبقى
المادة بعد فساد الصورة فما تبقى احق بان يجعل مقوما مما يفسد فلذا حكم بانه

كانه راى ان الطبيعة هى المادة ولا كل مادة بل المحفوظ ذاتها فى كل تغير اذ المادة
التى لا تحفظ ذاتها عند تغير لا يجرى فيها الوجه المذكور لاحتيجها بالتقويم
وانت خبير بانه لو كان نظر الرجل الى ما ذكره فيكفى له ان يستند ببقاء قطعات
الخشب عند فساد صورة السرير وهيأته ولا حاجة الى التمسك بالفرض
الذى ذكره وابنائه غير للخشب دون السرير ومع هذا يرد على قوله وكل مادة
انه يمكن ان يقول يكون هى كل مادة باعتبار احقية المادة فى الجملة حيث انها
قد تبقى بعد فساد الصورة الصناعية وان لم تبق فى بعض المواد اذ يكفى للاحقية
ذلك فتامل **قوله** وكانه لم يفرق بين الصورة الصناعية وبين الطبيعية هذا
كك كما اشرنا اليه ايضا واما قوله بل لم يفرق فتوجيهه ان الصورة الصناعية
عارض حقيقة وليست بصورة والكلام فى احقية المادة او الصورة فهو لم يفرق
بين العارض والصورة وفيه ان بل فيه لا يصلح للاضراب فان العناصر الذى لزم من كلام
الرجل عدم فرق بينه وبين الصورة وهو صورة صناعية فلا وجه للاضراب
عن الثانى ولا يصلح ايضا للترقى اذ لم يظهر من كلامه عدم فرق بين العارض والصورة
مطلقا حتى يكون الترقى بذلك الاعتبار بل الذى يظهر منه ليس الا عدم فرق بين
العارض الذى هو صورة صناعية وبين الصورة فليس فيما يترقى اليه بعد
فافهم **قوله** ولم يعرف ان مقوم الشىء يجب الخ هذا ايضا بناء على ما فهمه من ان
حكم الرجل باحقية المادة باعتبار بقائها بعد عدم الشىء وتوجيهه ان هذا
ليس امرا واجبا فى المقوم بل الذى لا بد منه فيه هو ان لا يكون منه يد فى وجود
الشىء وهو حاصل فى الصورة ايضا ولما كان لقائل ان يقول ان هذا وان لم يكن

واجبا

واجبا فهو موجب للاحقية فدفع ذلك بقوله وما يعيننا والظاهر بفتح الياء وسكون
العين المهملة والياء بين النونين من عناه الامر اذا اهمه ولكن فى النسخ التى رايناها
فى بعضها بالعين المهملة ولكن بتقديم الياء الثانية على النونين وفى بعضها
بالياء بين النونين ولكن بالغين المعجمة فعلى التقديرين يكون بضم الياء الاولى
من الاعانة على الاول والاغناء على الثانى وحاصله على الوجوه انه ما يهمنا او
ما يعيننا او ما يغنينا فى الحكم بكون الشىء احق بالمقومية ان يكون ثابتا
فى الاحوال اى عند وجود المقوم بالفتح وعدمه اذا كان وجوده لا يكفى فى ان
يحصل المقوم بالفعل انما الذى يهمنا او يعيننا او يغنينا فى الاحقية المذكورة
هو الكفاية المذكورة لظهور ان ما وجوده يكفى فى حصول الشىء وان لم يتوقف بعد
عدمه احق بالمقومية مما لا يكفى وان ثبت بعد عدمه وكان الصورة لها الكفاية
المذكورة دون مهيا احقها فتدبر **قوله** بل الصورة لما مثل او كما لا يكفى
فى حصول الشىء بالفعل بالحصول الاولى لظهور انها لا توجب وجود شىء بالفعل
اصلا اضرب عنه او ترقى فقال بل الصورة اى بل الصورة مطلقا هى التى تجعل
الشىء بالفعل والمادة مطلقا لا توجبه ذلك كما يظهر من تعريفها فالصورة
مطلقا احق بان يجعل مقوما **قوله** وهذا الرجل ذهب عليه ايضا ان الخشبة
اذا كان هذا بعد ما ذكره سابقا من ان صورة السرير صورة صناعية ليست
صورة حقيقة والا فيتوجه عليه انها وان كانت صورة فهى مادة للسرير
فيكفى للاستشهاد بها لما ذكره الرجل من حكم المادة الا ان يحمل الى المعارضة
معه بانها وان كانت الخشبة مادة للسرير فهى ايضا مادة وصورة وكونها

واجبا بعد التغير انما هو باعتبار صورتها لا مادتها فلا يصير ذلك منشأ لترجيح المادة
لكن هذا انما يتوجه على ما حملنا عليه كلام الرجل لا على ما حمله الشيخ اذ على ما حمله يكون
مناط الاستشهاد هو بقاء المادة فيه بعد فساد الشيء وهو بخلاف الصورة
وظ ان كون الخشبة صورة لا يقدح فيه بل يكفي له كونها مادة للسرير وان كان
لها ايضا صورة فتصور **قوله** فان كان الذي ههنا هذا تفريع على ما حققه
قبل قوله وهذا الرجل بقوله ما يغنينا الخ وهو يرشدك الى ما ذكرنا من الظن في
تلك اللفظ فلا تغفل **فصل** في الالفاظ المشتقة من الطبيعة **قوله**
فالمتصور بالطبيعة اي الذي صورته الطبيعة وهو البسائط بقرينة قوله
او الذي الطبيعة كالجزء من صورته وهو المركبات ويمكن ان يحمل على الاعم من ذلك
من محل الطبيعة وهو الهيولى او الصورة المجتمعة على الاحتمالين **قوله** فهو
الذي له في نفسه مثل هذا المبدا اي يكون الغرض من الطبيعة حصوله فان الغرض
من الطبيعة حصول الجسم المتحرك بطباعه او الساكن بطباعه من حيث هو كذلك
قوله واما بالطبيعة فهو كل ما وجوده بالفعل الخ قيل حاصله ان ما بالطبيعة
ما وجوده الشخصي او النوعي بالفعل وما قوامه الشخصي او النوعي بالفعل عن الطبيعة
مثال الاول هذه الحرارة او نوعها ومثال الثاني هذا الماء او نوعه فقوله بالوجود
الاول اي وجوده بالوجود الاول فهو متعلق بالقسمين ووجود الشخص والنوع
وكذا قوامهما وان كان واحدا بالذات الا ان كلا منهما منسوب الى الاول اولا
والى الثاني ثانيا فتدبر انتهى ولا يخفى انه على ما ذكره لا يظهر فرق بين ما
بالطبيعة وما بالطبع وهو كما ترى فالحق ان المراد بما وجوده بالفعل عن الطبيعة

ان يكفي الطبيعة في وجوده بالفعل كالبسائط وبما قوامه بالفعل عن الطبيعة
ان لا يكفي الطبيعة في ذلك بل تدخل الطبيعة فيما به قوامه بالفعل كالمركبات
وقوله بالوجود الاول الخ متعلق بالقسمين كما ذكره القائل ايضا اي يكون كلا
منهما اعم من ان يكون بحسب الوجود الاول او الثاني وعلى هذا فهو اعم مما بالطبع
الذي سيذكره فانه يختص بالاشخاص والانواع الجوهرية ولا يشمل لوازمها
وما بالطبع يشملها لكن على ما ذكرنا لا يظهر فرق بينه وبين ما فيه الطبيعة
الذي ذكره سابقا وكانه لا ضير فيه فان الشيخ بعد ذلك من الالفاظ المصطلحة
بينهم بل انما ذكره في تفسير احد قسمي المنسوب الى الطبيعة فلا ضير في ان يكون
في مصطلحاتهم لفظ لخصوص ذلك القسم ايضا فافهم **قوله** على مشاكلة القصد
من الاشخاص والانواع الجوهرية فانيث الضمير باعتبار تمثيل المرجع بالاشخاص
والانواع والمراد بكونه لازما له ان يكون مقصودا ثانيا بالعرض للطبيعة
فلا ينافي انضمامه الى اللازم والحادث اي العارض هذا غاية توجيه هذه
العبارة انتهى ويمكن ان يكون الشيخ كيف كان تعميما بحسب الوجود الاول
او الثاني كما ذكر في سابقه او يكون تعميما في اللازم اي سواء كان لازما لها
لنفسها او بسبب غريب او بمداخلة قابل كما ذكره في الخارج عن مقتضاها
وعلى هذا يندفع ايضا اشكال تقسيم اللازم الى اللازم والحادث اذ يحمل اللازم
الثاني على اللازم لها بنفسها والحادث على ما لا يكون كذلك وهو لا ينافي كون
الحادث ايضا لازما بالمعنى الاعم الذي ذكرنا **قوله** ربما كان بسبب غريب
كالحركات والسكونات القسرية فان الفاعل فيها انما هو الطبيعة لكن باعداد

قال اي سيخ اركان على مشاكلة القصد فانه جعل الواو في قوله كما ذكره القائل للحال على تقدير كون القصد مختصا بالانواع الجوهرية اي لا هو على مشاكلة القصد م م

امر غريب والفرق بينها وبين فعل الاصبع الزايدة ان الفاعلية في الثاني ليست
باعداد من اخر بل لذاتها فان مقتضى الطبيعة افاده صورة الاصبع على كل ما هو
قابل لها والخروج عن مقتضى الطبيعة فيه انما هو للنقص في المادة القابلة لفعلها
وهو سوء استعدادها حيث صارت مستعدة بسبب امر عرض لها لما لا حاجة
اليها بخلاف الاول فان الخروج عن مقتضى الطبيعة فيه ليس لامر عرض المادة
القابلة لفعلها بل لامر عارض في الطبيعة الفاعل كذا قيل ولا يذهب عليك
ان كون الفاعل في جميع الحركات والسكونات القسرية هو الطبيعة كما يظهر من
كلامه غير ظاهر بل الظ في كثير منها سيما السكونات ان الفاعل هو القاسر نعم في
بعضها كحركة السهم المرمي وكذا الحجر المرمي الى فوق التحقيق ان الفاعل فيه هو
طبيعة المقسور لا القاسر والا لزم من انعدامه انعدامها واما في حركة القاسر
بيده مثلا بحيث انه لو دفع هذه عنه زال حركته وكذا فيما اسكنه كك فالظ
ان الفاعل هو القاسر لا الطبيعة كما ذكرنا في تعريف الطبيعة عند الكلام على ضابط
المحاكات وكيف ما كان فكلام الشيخ ههنا لا يحتاج الى هذا التحقيق فانه لم
يذكر الا ان الخارج عن مقتضاها ربما كان بسبب غريب وهم اعم من ان يكون
ذلك السبب فاعلا او يكون معدا لاقتضاء الطبيعة له فتدبر **قوله** وكلاهما
لا وجود لا وجودها في الاعيان كانه يريد بالطبيعة الكلية على احد الوجهين
الطبيعة المطلقة لنوع خاص او مطلق الطبيعة لاي نوع كان اذ ح لا يصح
الحكم بنفي وجودها في الاعيان اذ الكلي الطبيعي موجود عند الشيخ في ضمن
الافراد فلا يصح الحكم بنفي وجود الاول وانما يمكن صحة الحكم به في الثاني بناء على

ان

ان يكون مطلق الطبيعة عرضيا للطبايع لا ذاتيا لها وان كان عرضيا فلا يلزم
وجودها بوجود الافراد لا وجودا بالعرض فيكون المراد نفي وجودها بالذات
ولو قيل ان الوجود بالعرض وجود مجازا كما يفيده المحقق الدواني فالامر اظهر بل
اراد فاظنه البعضان اللذان ذكرهما وكان ظن البعض الاول انها قوة
شخصية او كلية قائمة بنفسها يكون مبدا مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ
الكل اي مبدئها وكان مذهب البعض الثاني انها في ابتداء وجودها كانت
كك اي واحدة شخصية او كلية قائمة بنفسها واحدة ثم انقسمت
بانقسام الكل اي كل افراد نوع في الاول وكل افراد الكل في الثاني وعلى هذا
فغرض الشيخ نفي وجودها على ما ذكره لا نفي وجودها مطلقا حتى ينافي مذهبه
فتدبر **قوله** ذوات قائمة ظاهره القيام بنفسها فيكون مذهب البعضين
ذلك كما ذكرنا **قوله** فانه لا وجود الا للقوى المختلفة التي في القوابل ظاهره
ايضا ان مذهب كل من البعضين انها قائمة بنفسها فلذا حملنا السارية في كلام
البعض الاول على المدبرة اذ لو حملت على ظاهرها اي كونها حالة في الجميع وقيل
ان مذهبه انها بكليتها او شخصيتها حالة في الجميع فهو ايضا وان كان فاسدا
ايضا لكن ليس في كلام الشيخ اشارة الى فساده اذ وجه فساده ح ان وجود
الكلي بكليته في الاعيان غير معقول او ان وجود شخص في محال متعددة مما
يعقل وليس في كلام الشيخ اثر منها وما ذكره من انه لا وجود الا للقوى المختلفة
في القوابل لا يصلح ردا عليه فانه ايضا قايل به نعم البعض الثاني يقول بوجودها
قائمة بنفسها في الابتداء ثم انقسمت فكلام الشيخ بصير مختصا بالرد عليه

فتدبر **قوله** ولا يقوم المنسوبات مجردة بانفسها ظاهر ايضا كون مذهب كل
من البعضين كونها مجردة بانفسها فيجب حمل السارية على ما حملنا فافهم **قوله**
وتبين لك تحقيق هذا كله في غير هذه الصناعة كان تحقيقه في ما طيغورياس
الباحث عن المقولات العشرة **قوله** بل على انها امر معقول عند الاوايل فيكون
عبارة من علمهم كون التدبير الواجب في استحفاظ النوع او الكل كذا فيقع
على ذلك الوجه **قوله** او على انها طبيعة جزء اول اى طبيعة تقتضى تدبير
نظام النوع او الكل على الوجه الواجب في استحفاظ النوع لماهيه سارية كما
ظنه البعضان وفي بعض النسخ واحدة المهية سارية وهو ايضا يؤل الى ما
ذكرنا **فصل** في كيفية بحث العلم الطبيعي ومشاركاته **قوله** تصير الهندسة
جزئية بوجه ما عند العلم الطبيعي قيل كون العلم جزئيا بالنسبة الى علم اخر
يكون موضوعه نوعا من موضوع ذلك العلم او عرضا ذاتيا له وبالجملة ما بين
اثباته في ذلك العلم فجزئيته انما هي باعتبار كون موضوعه جزئيا من موضوعه
لصدقه عليه اما صدق الذاتي او العرضي فقد يكون بكونه جزءا منه اذا كانت
عدة امور ضارت بالاشتراك في جهة واحدة موضوعا لا باعتبار كون هذا
العلم جزءا من ذلك اى كون مسائله بعضا من مسائله فان مسالة العلم الجزئي
لا يكون مسئلة في العلم الكلي الا بالعرض ولا بالعكس الا بالخلط او جزئيا منه
وهو فقد والمقدار المطلق وان كان من العوارض الذاتية للجسم الا انه عرضي
له ليس من حيث هو طبيعي اذ ليس للجسم في الخارج طبيعة خارجة مطلقة واحدة
فيمكن اقتضاءها الطبيعة المقدار المطلق وان كانت خصوصيات المقادير

او الكل **قوله** ولا يكون الهيئة طبيعية ذاتية
للماهية سارية فانه على الاول لا يكون طبيعية جزء

انما يعرض باعتبار خصوصيات الطبايع وموضوع الطبيعي انما هو الجسم من حيث
اشتماله على الطبيعة فاثبات المقدار المطلق لا يمكن ان يكون مسئلة في الطبيعي
فليس العلم الذي موضوعه المقدار المطلق جزئيا بالقياس الى الطبيعي حقيقة وعلى
الاطلاق بل بوجه وهو مجرد كون المقدار من العوارض الذاتية لموضوع
الطبيعي اعني الجسم الطبيعي لا من حيث انه طبيعي فتدبر انتهى ولا يخفى ان الجسم
الطبيعي الذي هو موضوع العلم عبارة عن اصل الجسم الذي هو موضوع الطبيعة
ولم يؤخذ فيه كونه موضوعا لها وان كان كذلك في الواقع الا ترى عرفوه بماله
الامتداد الثلثة ولم ياخذوا فيه كونه محل الطبيعة بل قد سبق من الشيخ
في الفصل الاول من هذه المقالة ان موضوعه هو الجسم المحسوس ولم يتعرض
لقيد الطبيعي اصلا نعم الجسم المحسوس عبارة عن الجسم الذي هو موضوع طبيعة
ما في الواقع لكن لم يعتبر ذلك في مفهومه فالاظهر ابقاء ان اقحام الشيخ قوله
بوجه ما باعتبار ان موضوع الطبيعي ليس هو الجسم على الاطلاق بل من جهة
ما هو واقع في التغير كما صرح به الشيخ في الفصل المذكور وظ ان المقدار المطلق
لا يعرض الجسم من تلك الجهة فهو ليس من عوارض موضوع الطبيعي حقيقة
بل بوجه عوارض اصل الجسم الذي هو موضوع الطبيعي واذ لم يكن من عوارضه
له بتلك الجهة فافهم لكن الهندسة الصرفة اى التي لم تخلط بالطبيعي اصلا
لا يشارك الطبيعي في المسائل لان الطبيعي يبحث عن الاعراض اللاحقة للجسم
من حيث التغير والهندسة الصرفة يبحث عن الاعراض اللاحقة للمقدار من حيث
هو لا من حيث التغير فلا يشتركان في المسائل **قوله** فهو ابعد من هذه

المشاركة لان موضوعه العدد وهو وان كان قد يعرض الجسم لكنه ليس من الاعراض
الذاتية له اذ لا يعرض الجسم الواحد ولا اختصاص له بالجسم لعروضه للمجردات ايضا و
كونه اشد بساطة باعتبار ما ذكره الشيخ في البرهان انه لا يفتقر الى اصول موضوعة
من علم اخر وانما بناء براهينه على الاوليات فقط بخلاف الهندسة لافتقارها
الى اصول موضوعة فافهم **قوله** بل ههنا علوم اخرى اي الهندسة ليست جزئيا
للطبيعي حقيقة ولا ينا سبه مناسبة تامة والحساب ابعد منها في ذلك بل ههنا
علوم اخرى تكون تحت تلك الثلثة فتلك العلوم اشد مناسبة للطبيعي ومع ذلك
بان يكون موضوعه اخص من موضوع ذلك بان يكون صنفا منه او نوعا منه او
عرضا ذاتيا لبعض انواعه ويظهر من كلام الشيخ في البرهان في فصل في اختلاف العلوم
واشتراكها انه على التقديرين الاخيرين لا بد ان لا يكون النظر فيه من حيث انه
نوع منه او عرض ذاتي لبعض انواعه مطلقا من غير اعتبار خصوصية اخرى معه
والا لكان البحث عن الاخص جزءا من علم الاعلى لا علما اخر تحته بل يكون من حيث
يلحقه خصوصية اخرى فنظر فيما يلحقه باعتبار خصوص تلك الخصوصية فانه قال
في الفصل المذكور اقسام الموضوعات المخصصة التي العلم بها ليس جزءا من العلم
بالموضوع الاعم بل هو تحت ذلك العلم اربعة احدها ان يكون الشيء الذي به صار
اخص عرضا من الاعراض الذاتية معينا فينظر في اللواحق التي تلحق الموضوع
المختص به من جهة ما اقترن به ذلك العارض فقط كالطب الذي هو تحت العلم
الطبيعي فان الطب ينظر في بدن الانسان وجزء من العلم الطبيعي ايضا ينظر في
بدن الانسان لكن الناظر الطبيعي فيه ينظر على الاطلاق في التي تعرض لها من

حيث

حيث هو انسان لا من حيث شرط يقترن به واما الطب فينظر فيه من ما يصح ويعرض
فقط بحيث عن عوارضه التي من هذه الجهة وثانيها ان يكون الشيء الذي صار اخص
من الاعم عرضا غريبا ليس ذاتيا ولكنه مع هيئة في ذات الموضوع لا نسبة مجرد
وقد اخذ الموضوع مع ذلك العارض الغريب شيئا واحدا ونظر في العوارض الذاتية
التي تعرض له من جهة اقتران ذلك العارض الغريب به مثل النظر في الاكر المتحركة
تحت النظر في المجسمات او الهندسة وثالثها ان يكون الشيء الذي به صار
اخص من الاعم عارضا غريبا وليس هيئة في ذاته ولكن نسبة مجردة وقد اخذ مع
تلك النسبة شيئا واحدا ونظر في العوارض الذاتية التي تعرض له من جهة
اقتران تلك النسبة به مثل النظر في المناظر فانه اخذ الخطوط مفترنة بالبصر
فوضع ذلك موضوعا ونظر في لواحقها الذاتية وهي لذلك ليست من الهندسة
بل تحت الهندسة وهذه الاقسام الثلثة تشترك فان الشيء المقرون به
العارض الموصوف به من افراد الموضوع للعلم الاعلى ويحمل موضوع الاعلى عليه
وعلى غيره ورابعها ان لا يكون الاخص يحمل عليه الاعم بل يكون عارضا لشيء من
انواعه كالنغم اذا قيست الى موضوع الطبيعي فانها من جملة عوارض تعرض لبعض
الانواع موضوع الطبيعي ومع ذلك فقد اخذت النغم في علم الموسيقى من حيث قد
اقترن بها امر غريب عنها ومن جنسها وهو العدد فيطلب لواحقها من جهة اقتران
ذلك الغريب بها لا من جهة ذاتها وذلك كالاتفاق والاختلاف المطلق في النغم
فح يجب ان يوضع لا تحت العلم الذي موضوعه من جملة افراد موضوعه بل تحت العلم
الذي منه ما اقترن به ذلك مثل وضعنا الموسيقى تحت علم الحساب وانما قلنا

لا من جهة ذاتها لانا النظر في النغمة من جهة ذاتها نظر في عوارض موضوع العلم الاعم
او عوارض انواعه وذلك جزء من العلم الطبيعي لا علم تحته والفرق بين هذا القسم
والقسم الثاني الذي مثل الاكر المتحركة ليس تحت ان في القسم الثاني ليس في العلم
موضوعا تحت العلم الناظر في ذلك العارض المقرون به بل تحت العلم الناظر
في العام لموضوعه فان علم الاكر المتحركة ليس تحت الطبيعي بل تحت الهندسة واما
هنا فهو موضوع تحت العلم الناظر في العارض المقرون به لان الموسيقى ليس
تحت العلم الطبيعي بل تحت الحساب انتهى وبما تلونا عليك يظهر ان قول الشيخ هنهنا
علوم اخرى تحتها اراد به انها تحتها بالتوزيع لان كلا منها تحت كل من الثلثة او
اراد به انها تحت كل منها بحسب المرتبة وان اصطلحوا على جعل بعض منها تحت خصوص
بعض منها دون بعض فتدبر ثم ان فيما نقلناه عن البرهان كدرا فان ظاهره ان في
القسم الاول ذكره موضوع الاسفل هو موضوع الاعلى مخصصا بعرض من الاعراض
الذاتية له وليس كذلك بل هو نوع منه مخصصا بعرض من الاعراض الذاتية
لذلك النوع ولذا صار تحت العلم الاعلى لا جزءه اذ لو كان هو موضوع الاعلى
بالتخصيص المذكور لكان جزء العلم الاعلى اذ العارض للشيء بواسطة عرض ذاتي
له ايضا من الاعراض الذاتية له فيجوز البحث عنه في العلم الذي موضوعه ذلك
الشيء ويكون البحث عنه جزء من ذلك العلم وهنا بخلاف ما يعرض لنوعه ولو كان
بواسطة عرض ذاتي له فانه عارض لذلك بواسطة امر اخص فيكون عرضا غريبا له
فالبحث عنه لا يكون في ذلك العلم بل في علم اخر تحته وههنا بحث وهو انه اذا لم
يجعل العارض بواسطة امر اخص من الاعراض الذاتية كما هو المشهور فلا يصح قول

الشيخ

الشيخ وجزء من علم الطبيعي الى قوله واما الطب اذا النظر في العوارض الذاتية
للانسان على الاطلاق ايضا لا يصح ان يجعل جزء من الطبيعي الباحث عن مطلق
الجسم لانها عوارض لموضوع الطبيعي بواسطة امر اخص وهي ليست من الاعراض
الذاتية فهو ايضا مثل الطب في انه لا يصح ان يجعل جزء من الطبيعي وان جعل العارض
بواسطة الاخص ايضا اذا كان نوعا لذلك الشيء من الاعراض الذاتية كما يظهر من
كلام الشيخ فيصح جعل الطب ايضا جعل الطب ايضا جزء من الطبيعي اذ العارض للانسان
بواسطة عرض ذاتي له كحيثية الصحة والمرض عرض ذاتي للانسان فان جعل البحث
عن اعراضه الذاتية جزء من الطبيعي فليجعل البحث عن الانسان من تلك الحيثية
ايضا جزءا منه ولا وجه للمنع فيه وجعله علما تحته ويمكن دفعه بان الظاهر ان بناء
كلامهم في هذا الباب على الاستحسان والاخذ بالايق والاولى فكانهم استحسنوا
ما يظهر كلام الشيخ في البرهان قبيل ما نقلناه عنه وهو ان يجعل البحث عما يعرض
لنوع الشيء مطلقا باعتبار فصله المنوع جزء من العلم الباحث عن ذلك
الشيء فان الفصل المنوع من الاعراض الذاتية لذلك الشيء مما يلحقه من
تلك الحيثية ايضا مطلقا الاحسن ان يجعل من الاعراض الذاتية له ويبحث عنه
في علم وهنا بخلاف ما يلحق لنوعه بواسطة خصوصية اخرى ان كانت عرضا ذاتيا
له فان تلك المناسبة فيه اضعف فلا بعد فان يستحسنوا فيه ان يجعل البحث
عنه علما اخر تحته لا جزءا منه وفيه تعسف والظاهر ان بناء جعله جزءا او علما
اخر تحته في مثل هذا العلوم على نظر الباحث وقصده فيه فان قصده البحث
عن احوال الاعم مطلقا ونظره من الاحوال جميع انواعه فالنظر في احوال كل نوع جزءا

من ذلك العلم وان كان غرضه البحث عن احوال خصوص نوع من الاعم مطلقا اما من جهة
خاصة ولم يتعرض في علمه لسائر الانواع او لاحوال ذلك النوع ايضا من جهات
اخرى فعلمه تحت العلم الذي موضوعه الاعم لا جزء منه فتدبر وذلك والذي العلامة
ظاهر تراه في حواشي الاشارات ان الظ ان الخاص الذي يكون له احوال ومباحث
كثيرة اما مطلقا او مقيدا بقيد بحيث يصلح ان يجعل علما براسه يفردونه عن العام
ويجعلون البحث عن احواله علما عليحدة والذي ليس كذلك يدرجونه في العام سواء
كان العام ذاتيا له او غير ذاتي وسواء كان تخصيصه ممنوع او لا وانه من الامور
الاستحسانية لا العقلية فلا بعد في ان يجعلوا مناط الجزئية والفرعية ما ذكرنا
كيف ولو كان الامر كما حققه الشيخ واضرابه ولم يختلف في مادة اصلا لكان
بناؤه ايضا على اصلاح وتواضع واستحسان اذ ظ ان هذا ايضا ليس امرا لازما
عقليا اي ليس بحيث في العقل ان يجعل البحث عن نوع موضوع العلم بدون
قيد يخرجه من اجزاء العلم وعن الخاص الذي لا يكون نوعا او يكون نوعا لكن مقيدا
بقيد عرضي من فروعه وهو ظ واذا كان شاء الامر لا اخره عن الاستحسان فتبين
اولا على ما ذكرنا فيكون مطردا ولا يحتاج الى تجشم زايد فتدبر انتهى وانت خبير
بانه يشكل اطراد ما افاده بان بعض ما جعلوه جزء الاعم ايضا له احوال كثيرة فيصلح
لان يجعل علما منفردا كفن الحيوان من الطبيعي ان يشترط مع ذلك ان يكون
لهم اهتمام زايد بعمر فرد احوال المزيد لفوايد فيه فاستحسنوا فيه ان يجعل علما
عليحدة بخلاف ما لم يكن لهم فيه ذلك الاهتمام لقلة فوايده ومنافعه فادرجوه
في علم الاعم وان كثير احواله كفن الحيوان واما مباحث الواجب التي جعلوها

جزءا في الالهي مع فوايد لا تخفى [illegible] باعتبار ان ما ذكروه منها فيه ليس
له قدر زايد جدا وكان ذلك العلم اشرف العلوم باعتبار انه يثبت وجود الواجب تع
والمبادي العاليه فاستحسنوا ان يدرجوا فيه سائر المباحث الشريفة العالية
التي تتعلق بالمبدا والمعاد فتدبر ثم ان الشيخ ذكر في الفصل المذكور من البرهان
ما فصله ان هو فيما اذا كان عموم الاعم عموم الذاتي قال واما الذي عمومه عموم
الموجود والواحد فلا يجوز ان يكون العلم بالاشياء التي تحته جزءا من علمه
لانها ليست ذاتية له على احد وجهي الذاتي فلا العام يؤخذ في حد الخاص ولا
بالعكس بل يجب ان يكون العلوم الجزئية ليست اجزاء منه ولان الموجود
الواحد عام ان لجميع الموضوعات فيجب ان يكون سائر العلوم تحت العلم الناظر
فيهما وللمناقشة في تعليله مجال او عدم كونها ذاتية لا يوجب نفي الجزئية بل هو
كالمصادرة لم لا يجوز ان يقال على قياس ما قال في العام الجنسي ان النظر في علم
الاخص ان كان نظرا في قسم كلي من اقسام ذلك العام من حيث هو من غير ملاحظة
خصوصية اخرى معه فهو جزء العلم الاعلى والا فهو علم اخر تحته ان بين ذلك
على الاصطلاح والاستحسان وح فالامر فيه ولا يخفى انه على ما ذكرنا من
الوجه الظ في بناء الكلية والجزئية يجري ذلك في العام العرضي ايضا بان يقال
ان غرض الباحث ان كان هو البحث عن جميع اقسام ذلك العرضي وتعرض
لجميع ذلك فالبحث عن كل قسم جزء من ذلك العلم وان كان غرضه البحث
عن خصوص قسم منه فهو علم اخر تحته وليس جزء منه هذا ثم لا يخفى انه
يرد على ما ذكره الشيخ انه بحث في الالهي عن احوال الواجب تع ويكون من اجزائه

مع ان موضوعه وهو الموجود المطلق ليس في انيانه فان قيل يمكن ارجاع مباحث
الواجب الى ان الموجود المطلق ينقسم الى واجب يكون من احواله كذا وكذا فيكون
بحثا عن احوال الموجود المطلق الذي هو موضوعه قلنا يمكن مثل هذا التاويل
في احوال سائر الموجودات فالوجه في تخصيص ذلك باحوال الواجب وجعلها
جزءا من الالهي وجعل بعض احوال اخرى مسائلها علما منفردا ويمكن ان يقال ان
الواجب تعالى لما كان قسما اوليا للموجود المطلق فاستحسنوا فيه ذكر احواله ايضا
في علمه بالتاويل المذكور لما ذكرنا من النكتة في تقسيم الضابط الذي نقلنا عن
والدي طاب ثراه بخلاف احوال سائر الموجودات التي جعلوها موضوعات العلوم
فانها من قسم القسم فاستحسنوا فيها ان تكفي باثبات وجودها وان تفرد لاحوال
كل منها مما تعلق به غرض علم علما منفردا لكن يبقى على هذا انه لا حاجة الى التزام
ما حققه الشيخ وارتكاب التاويل المذكور بل يمكن ان يقال انهم لا يجعلون احوال
افراد الاعم اذا كان عرضيا جزءا من علمه الا لنكتة خاصة مثل ما ذكرنا في احوال
الواجب ويمكن حمل كلام الشيخ ايضا فتامل **قوله** وعلم الاكر المتحركة ابسطها
كان ذلك باعتبار انه لا تستعمل فيه المقدمات الطبيعية اصلا كما صرح به
الشيخ بخلاف سائر تلك العلوم لافتقارها الى مقدمات طبيعية وهندسية
او حسابية ايضا كما فصله الشيخ **قوله** والحركة شديدة المناسبة للمقادير
اشارة الى ان موضوعها كما ان مقدارا خاصا فالعارض الذي اعتبر اقترانه به
ايضا شديدة المناسبة بالمقادير فلذا وضع تحت الهندسة الباحثة عن
المقدار فافهم **قوله** واما علم الموسيقى فموضوعه النغم والازمنة النغمة هي

الصوت والمراد بالنغم قطعات صوت او افراد الصوت والمراد بالازمنة
هو الازمنة التي هي مقادير قطعات نغمة وفواصلها **قوله** وكلها ينظر في
الاشياء التي لها اي في الاحوال التي لها اي لموضوعاتها او في الاشياء التي
لها اي موضوعات لها وقوله من حيث هي الخ ذوات كم على الاول متعلق
بالضمير في لها وعلى الثاني بالاشياء واراد بذات الكم ما يعم كونه من اقسام
الكم كما في المناظر او موضوع الكم كما في الموسيقى ولو قيل انما المراد بالافتقار
الى المادة في تقسيم الحكمة الافتقار الى المادة المخصوصة فيمكن ان يحمل ذوات
الكم ههنا على ظاهره وهو الثاني ولكن باعتبار المادة المطلقة فيها
لا المادة المخصوصة ويحمل قوله سابقا وعلم المناظر ايضا موضوعه مقادير الخ
على انه جعل الموضوع المقادير باعتبار عدم الافتقار الى المادة المخصوصة
وان اعتبر معها المادة المطلقة فافهم وقوله التي لا يفتقر عروضها للكم الخ
اشارة الى ان الاحوال المبحوث عنها في القسمين ليست هي الاحوال التي يبحث
عنها في الطبيعي وهي التي توجب تصور عروضها للكم ان يجعلها كما في جسم طبيعي
فيه مبدا الحركة والسكون فلا يشارك الطبيعي لا في الموضوع ولا في المحمول
وهذه من العبارات التي توهم ان المعتبر في تقسيم الحكمة هو حال المحمولات لا الموضوع
وانما الاعتبار بالمادة المخصوصة لا المطلقة فلا تغفل **قوله** فموضوعه
اعظم اجزاء موضوع علم الطبيعي وهو البسائط العلوية والسفلية ولا يخفى
ان لفظ الاجزاء ليس بجار ان موضوع الطبيعي هو الاجسام الطبيعية من حيث
اشتراكها في طبيعة الجسم لا الجسم الطبيعي المطلق كما هو المعروف بينهم

والا لكان الظ الجزئيات وكانه تسامح فيها ثم انه يشكل هنا بان موضوعه اذا كان
اعظم موضوع الطبيعي فينبغي ان يكون جزء من الطبيعي او علما اخر تحته ولا يصح
جعله من الرياضيات الباحثة عما لا يفتقر الى المادة في التعقل وان افتقر اليها
في الوجود والجواب ان موضوعه وان كان هو البسائط العلوية والسفلية التي
هي اعظم اجزاء موضوع علم الطبيعي لكن بحثهم عن عوارض مقاديرها من حيث هي
على الاوضاع التي نشاهدها او التعبير عنها بالافلاك او الارض مثلا لتعيين
تلك المقادير وتخصيصها الا ان تخصيص تلك المواد او عموم المادة دخلا
في عروض تلك العوارض وتلك المقادير لا يفتقر الى المادة في التعقل بل في الوجود
فقط فيكون البحث عن احوالها من الرياضي هنا والفاضل الباغنوي في حواشي
الاشارات نقل سؤالا مشهورا على تقسيم الحكمة الى الاقسام الثلثة وهو
المراد بالافتقار الى المادة في التعقل ان كان الافتقار الى المادة المخصوصة
كما يشعر كلامهم فيشكل في المسائل المذكورة في الطبيعي الباحثة عن الاحوال
المشتركة بين الاجسام العنصرية والفلكية كقولهم كل جسم له مكان طبيعي
وقولهم كل جسم له شكل طبيعي وان كان المراد الافتقار الى المادة في الجملة فيدخل
الهيئة في الطبيعي لانه يبحث فيها عن البسائط العلوية والسفلية وهي اجسام
طبيعية يفتقر تعقلها الى تعقل المادة التي هي جزءها او اجزاؤها وكلا بان يختار
الثاني ويقال انه لا يبحث في الهيئة الا عن البسائط العنصرية والفلكية ولا
يبحث فيها عن الاجسام المركبة اصلا فالمحمول الماخوذ فيها انما يعرض الاجسام
البسيطة من حيث انها اجسام بسيطة لا من حيث انها اجسام طبيعية

مطلقا

مطلقا قال ولكن بما ذكرنا وان خرج تلك المسائل من الهيئة عن الطبيعي لكن لا
يدخل في تعريف الهيئة فالصواب انه يقال ان التقسيم للحكمة الى اقسامه بناء على
عدم اعتبار هيئة المجسمة الباحثة من احوال البسائط العلوية والسفلية
بل الهيئة عند هذا الاعتبار هو ما يبحث فيه عن الاجسام التعليمية والسطوح
والخطوط وشيء من ذلك لا يفتقر الى المادة في الوجود العقلي وافتقر اليها
في الوجود الخارجي والحاصل ان الهيئة المجسمة انما هي من مبدعات المتاخرين
وبناء القسمة على اعتبار القدماء اوفق الافتقار وعدمه باعتبار كيفية
البحث لا ان الموضوع على ما اشار اليه صاحب المحاكمات ونقلناه عن الشفاء
البحث عن الاجسام البسيطة في الهيئة ليس من حيث المادة وانما يتوقف
عليها في التعقل فقط ويمكن اختيار ان المراد المادة المخصوصة كما يفهم من
الشفاء ويحمل مثل قولهم كل جسم له مكان طبيعي على النار مكانه كذا الى غير ذلك
فكان هذه القضية مخبرة الى مسائل طبيعية انتهى ولا يخفى انه على ما حققنا
يندفع السؤال المذكور ولا حاجة في دفعه الى ما تحمله من الوجوه في دليل قوله
فالصواب مع ان الاول خلاف ما صرح به الشيخ في ان موضوع الهيئة اعظم
اجزاء موضوع علم الطبيعي والثاني خلاف ما ينادي به كلامهم من ان الاعتبار
في التقسيم المذكور بحال الموضوع لا المحمولات مع مناقضة ذلك الاعتبار
ايضا فان ما نشاهده من محمولات العلوم غير مضبوط اذ كثيرا ما يبحث في
الطبيعي مثلا عن احوال لا يفتقر الى المادة لا في الوجود ولا في التعقل وكذا
في الرياضي وما استشهد به من كلام الشيخ في الفصل الثاني من الالهيات

يمكن توجيهه بوجه ينطبق على اعتبار طال الموضوع كما افاده والذى طاب ثراه فى
حواشيه على حواشى الاشارات واستشهد له بكلام الشيخ ايضا واما الثالث
فهو وان كان ظاهر كلام الشيخ ايضا فى اول المنطق فى فصل تقسيم العلوم فهو ايضا
تعسف فان كلامهم كالتصريح فى ان موضوع الطبيعى هو الجسم الطبيعى المطلق
لا الاجسام المخصوصة وكثير من مسائلهم يشهد بذلك والتاويل فيها على
الوجه الذى ذكره تعسف جدا فتدبر **قوله** فهذا العلم كانه ممتزج من طبيعى
ومن تعليمى الى قوله وكان هنا متوقع لذلك المجرد فى مادة معينة كان حاصله
ما ذكرنا اى ان اصل موضوعهم هو المقدار المخصوص لكنهم اوقعوا ذلك فى مادة
مخصوصة وجعلوها موضوع مسائلهم لتعيين ذلك المقدار وتميزه لا لمدخلية
لاعتبار تلك المادة فى ثبوت محمولاتها فافهم **قوله** لكن المقدمات التى البرهن
بها الخ قال الفاضل الباغنوى فى حواشى الاشارات بعد نقلنا عنه من
الوجوه لدفع السؤال المشهور على تقسيم الحكمة بقى شئ وهو انهم قالوا استدارة
الارض ان اثبتت بالبرهان اللمى كان من الطبيعى وان اثبتت بالبرهان الانى
كان من الرياضى ولعل الوجه فى ذلك ان فى الاول يلاحظ الجسم من حيث كونه
ذات طبيعة بسيطة بخلاف الثانى وهو يرجع الى ملاحظة المادة من حيث
كونها محل الصورة البسيطة فههنا يلاحظ جانب المادة مطلقا او
مخصوصا بكونها محل الصورة البسيطة بخلاف ما فى الهيئة فتامل وقال له
والذى طاب ثراه لعله يفهم من بعض عباراتهم ان مرادهم من كون الافتقار
الى المادة وعدمه باعتبار كيفية البحث على ما ذكره المحشى ليس هو ان يكون

المحمول

المحمول مفتقرا الى المادة او غير مفتقر بل ان يكون الاستدلال على المسئلة ملحوظا
فيه جهة المادة اولا وعلى هذا الاشكال فافهم انتهى ولا يخفى ان ما نقله ذلك الفاضل
ان كان ناظرا الى هذا الكلام من الشيخ او مثله فليس مفاده ما نقله بل ان الطبيعى
استدل بمقدمات طبيعية ماخوذة من علمه والتعليمى بمقدمات رصدية مناظرية
او هندسية على ما هو المناسب لنظر كل منهما وهذا مما لا يحتاج الى توجيه ونقله
والذى طاب ثراه ايضا ان كان ناظرا الى مثل هذه العبارة فلا يفيد ما ذكره بل
انما يفيد ان كيفية بحث الطبيعى على هذا الوجه والتعليمى على ذلك النحو ولا
يلزم منه ان يحكم بمجرد كيفية البحث بكونه طبيعيا او تعليميا فافهم **قوله** لم
يكن فضل الكسوف القمرى هلاليا اى ما فضل من جرم القمر مما انكشف منه
اذا انكسف بعضه فان كونه على الشكل الهلالى انما هو لاستدارة طرف المنكسف
منه وهى تدل على ان الفضل المشترك بين المستضئ من الارض وبين ما ينبعث منه
الظل دايرة وهى تتوقف على استدارة الارض فلو لم يكن الارض مستديرة لم
يكن فضل الكسوف القمرى هلاليا كذا قيل **قوله** ما يحدث عليه حال الكواكب فى
شروقها وغروبها بيان ذلك على ما قرره فى التذكرة المحقق الطوسى طاب ثراه
وشرحه الفاضل الخفرى ان تقدم طلوع الكواكب وغروبها للمشرقيين
على طلوعها وغروبها للمغربيين يدل على استدارة الارض فيما بين الخافقين
استدارة حسية اذ لو كانت مستوية فيما بينهما لكان الطلوع على الجميع والغروب
عنهم دفعة واحدة ولو كانت مقعرة لانعكس الامر فيهما وانما علم ذلك التقدم
بارصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات وغيرها مما يشابهها فى كونها فى

وقت واحد فان وسط الخسوف اى وقت مقاطرة النيرين انما يكون فى ان واحد وهو
يختلف بالنسبة الى ساعات الليل فلو كانت للمغربيين بعد ساعتين مستويتين
من اول الليل كانت للمشرقيين بعد ثلث ساعات اذا كان المسكنان على العرض
وبينهما الف ميل فهذا يدل على ان الارض فى الامتدادات الطولى اى الامتداد
الواقع بين الشرق والغرب محدبة واما اذا اتحدها تحدب كرى فلا انضباط زيادة
ذلك التقدم ونقصانه بحسب بعد المسافة وقربها على ما قالوا واما تحدبها
بحسب الامتداد العرضى اى ما بين الشمال والجنوب فلازديادارتفاع القطب
الشمالى والكوكب الشمالية وازدياد انحطاط القطب الجنوبى والكواكب الجنوبية
للواغلين فى الشمال والكواكب الشمالية وبالعكس للواغلين فى الجنوب على
نسبة وعرضها بحيث اذا كان الوعول بقدر درجة من دور الارض كان الارتفاع
والانحطاط ايضا درجة اذا كان الوعول بقدر درجتين كان الارتفاع و
الانحطاط بحسب ازديادا والوعول فهذا يدل على تحدب الارض فى العرض تحديا كريا
فانها لو كانت مستوية فى هذا الامتداد ولم يزدا بالوعول ارتفاع ولا انحطاط
ولو كانت مقعرة لانعكس الامر فيهما على قياس ما مر فى قدة الطلوع والغروب
ولو لم يكن تحدبها تحديا كريا لم ينضبط ذلك قالوا وترك الاختلافين اى
الاختلاف بالتقدم والتاخر والاختلاف فى الارتفاع والانحطاط المذكورين
للسايرين على سمت بين السمتين اى بين امتداد الخافقين وامتداد الشمال
والجنوب وما بينهما سموت اربعة سمتان كل منهما بين المشرق واحد من الشمال
والجنوب واخران كل واحد منهما بين المغرب واحد منهما يدل على تحدب الارض فى

هذه

هذه السموت ايضا تحديا كريا فان السايرفى ما بين المشرق والشمال مثلا يتقدم
له الطلوع بحسب قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب الشمالى والكواكب
الشمالية بحسب وعوله فى الشمال فقد ثبت بذلك استدارة الارض فى
جميع امتداداتها واذا ثبت استدارة المقدار المكشوف من الارض حدس ان الباقى
كذلك هذا مجمل الكلام فيه والتفصيل فى الكتب المفصلة فى الهيئة وعلى ما
ذكرنا فضل الشيخ فى شرقها وغربها اشارة الى ما ذكرنا فى بيان استدارة
الامتداد الطولى من الارض فقوله وارتفاعها وانحطاطها الى ما ذكروا فى
بيان استدارة امتداد العرض ويعلم من تركيبها حال ساير الامتدادات فتدبر
قوله وهذا هو العدد المعدود كذا فى اكثر النسخ وفى بعضها والمعدود بزيادة
الواو وقيل انه اصح النسختين اى مجموع ما ذكر من كون كل واحد من الوحدات
غير ذات الواحد من ماء او نار الى غير ذلك وما ذكر فى ضمنه من تلك الذوات
هو العدد والمعدود اى الاول هو العدد والثانى هو المعدود انتهى ويمكن
ان يقال ان المعدود على النسختين اشارة الى ان العدد فى نفسه معدود ايضا
اذ الاثنان كما ذكره اولا عبارة عن مجموع واحدين فكان الواحد معدود وفى
كل عدد يشتمل على المعدود ايضا وقوله وقد يوجد بالواو كما فى النسخ عطف على
قد توجد السابق وفى بعضها بدون الواو فيه وجوه فى المعدود وعلى هذا
فالمراد ان المعدود قد توجد والعدد اى العدد الذى كان مقتضى السياق
الى المعدود ويمكن ان يكون للتفنن فى العبارة وللاشارة الى ما ذكرنا من ان
كل عدد معدود ايضا فتدبر **قوله** لانه لا هو جزء ولا نوع من موضوعه اى

ليس هو جزء موضوعه الذي هو الجسم او ليس جزء موضوعه بان يكون موضوعه كل
من الجسم والعدد **قوله** فلا يتصور اي كل منهما ولا واحد منهما الا مقارنا لامر
اعم من ان يكون ذلك الامر موضوعه ام لا فان ذلك الامر وهو السطح او المقدار
ليس موضوعا للون وان كان شبيها به كما سيذكره الشيخ **قوله** شبيه
بتشبيه الشيء الى امر موضوع له حيث يتراءى في بادي الراي ان البياضية حالة
في ذلك المقدار ثم بين بعد التحقيق انها حالان في محل واحد هو الجسم **قوله**
وكثير من الاشياء يكون جزء حد الشيء كما ترى ان البصر جزء حد العمى وليس جزءا
من قوامه **قوله** لا يحتاج ان في اقوامنها البراهين لا يبعد ان يكون ما نقلنا
سابقا عن الذي العلامة طاب ثراه من انه يفهم من بعض عباراتهم ان المراد
بالافتقار الى المادة وعدمه باعتبار كيفية البحث وهو ان يكون الاشتمال
على المسئلة ملحوظا فيه جهة المادة اشارة الى هذه العبارة او مثلها **قوله**
لكن صناعة الكرة المتحركة واشدهما صناعة الموسيقى كانا لاخذا الذي ذكره
في صناعة الكرة المتحركة ليس باعتبار ان موضوعها هو الكرة لكن الملحوظ
فيها هو مقدارها من غير ملاحظة المادة كما في المقادير التي هي موضوع
الهندسة بل لان البحث عنها من حيث الحركة وهي من عوارض المادة فتداخذ
فيها شيء من عوارض المادة واما اشدية صناعة الموسيقى فكانها باعتبار
ان في صناعة الكرة المتحركة لا يلتفت الى عارض مادة خاصة فان الحركة تصلح
ان يعرض جميع المواد بخلاف صناعة الموسيقى فان موضوعها النغم وهي مت
عوارض بعض الاجسام الطبيعية فتداخذ فيها عارض مادة خاصة وكون

صناعة

صناعة الهيئة اشد منها كانه باعتبار انه زعم ان موضوعها اجسام خاصة هي
الاجرام العلوية والسفلية بخلاف المناظر اذا صل موضوعها هو الخطوط لكن
اخذ في حيثية نسبة الى مادة خاصة ويمكن ان يكون زعم الشيخ ان في الكرة المتحركة
ايضا اخذا المادة باعتبار اخذها في مفهوم الكرة وان كان البحث حقيقة عن عوارض
مقدارها بتلك الحيثية ويكون وجه اشدية العلوم الباقية باعتبار ان المادة
الماخوذة فيها مادة خاصة بخلاف المادة الماخوذة في الكرة ويكون وجه ترتيب
الاشدية في العلمين الباقيين هو ما ذكرنا بعينه فتدبر **قوله** ماخذ المادة
هنا في المناظر والهيئة وكذا في الكرة المتحركة على الاحتمال الثاني الذي
ذكرناه او شيئا من عوارض المادة في الموسيقى وكذا في علم الكرة المتحركة على
الاحتمال الاول لانه يبحث عن احوالها اي احوال المادة او شيء من عوارضها
قوله وذلك لان هذه الصناعات هذا عاده لوجه اخذ المادة او شيء
من عوارضها في هذه الصناعات مع نوع تفصيل لما اجمله اولا وحاصله ان
هذه الصناعات اما ان يبحث عن عدد شيء وهو الموسيقى فانه يبحث عن
احوال النغم من حيث العدد كالاتفاق والاختلاف او مقدار الشيء وهو
علم الكرة المتحركة حيث يبحث عن الكرة اي مقدارها من حيث الحركة والحركة
شديدة المناسبة للمقادير كما سبق وكذا الناظر فانها تبحث عن الخطوط
بالحيثية المذكورة والخطوط عن المقادير او عن شكل في شيء وهو الهيئة
فانه يبحث عن الاجرام العلوية والسفلية باعتبار ما يعرض فيها بسبب شكلها
ووضعها والعدد والمقدار والشكل عوارض لجميع الامور الطبيعية

ويلحق بعضها اللواحق الذاتية بها فللباحث ان يبحث عن احوالها عارضة لاى امر
من الامور الطبيعية اذ التعلق غرض علمى به فاذا اريد ان يبحث عما يعرض من احوالها
لامر من الامور الطبيعية اما خاص كما فى الموسيقى والمناظر او عام كما فى الكرة
المتحركة لزم ضرورة ان يلتفت الى ذلك الامر الطبيعى الخاص او العام ولا
يخفى انه ليس فيه الا تطويل بلا طايل والشيخ يفعله كثيرا ثم لا يخفى انه كان الظ
ان يضيف الشكل ايضا الى العدد والمقدار فى قوله وتعرض مع العدد والمقدار
اللواحق وكذا فى قوله عما يعرض من احوال العدد والمقدار وكانه ترك اكتفاء
بما سبقه للاختصار فتدبر **قوله** لزم ضرورة ان يلتفت الى ذلك الامر
الطبيعى لكن ذلك لا يخرجها عن الصناعات الرياضية ولا يلحقها بالطبيعيات
فانه وان كان لا بد فيها من ذلك الالتفات لكن لما كان البحث فيها عن
العوارض التى تعرض باعتبار المقدار او العدد او الشكل ولا مدخل للمادة
فيها وان كان لا بد من الالتفات اليها فهى ملحقة بالرياضيات لا الطبيعيات
قوله وكانت الصناعة الطبيعية بسيطة اى لم تختلط بشئ من مسائل
صناعات اخرى ولم يتركب منها وكذا الحساب البصرى والهندسة البصرية
واما غير البصرى منهما فقد اختلط ببعض مسائل الطبيعى **قوله** موضوعاتها
من صناعة اى فرد من افراد موضوع صناعة او يكون عين موضوع صناعة
اخرى وان اختلفا فى الحقيقة ومحمولات المسائل فيها من صناعة اى يثبت
لموضوعاتها محمولات تكون محمولات فى صناعة اخرى لموضوعات مسائلها
بان يكون تلك المحمولات ثابتة لكل موضوعات الصناعتين فكان للباحث

فى كل من الصناعتين اثباتها لموضوعات صناعته فتدبر **فصل**
فى تعريف اشد العلل اهماما للطبيعى **قوله** دون الاولى اذ يستبعد جدا ان
يعتد واذ ذلك فى الهيولى الاولى مع كونها بالقوة من كل وجه ولا فعلية لها بدون
الصور اصلا **قوله** وبين الصناعة المهنية المهنية بالفتح الخدمة وحكى ابو زيد
والكسائى بالكسر وانكره الاصمعى وان وافق القياس كالخدمة فالمهنية
بمعنى المنسوبة الى المهنة اى الخدمة لكونها خدمة للناس بتحصيل ما يحتاجون
اليها وقيل المهنة بفتح الميم وقيل بكسرها الخدمة واصحاب المهن هم ارباب
الصنايع وبنو الصنايع المهن لان بعضها خدمة بالنسبة لبعض والكل خدمة
للمدينة انتهى وعلى ما نقله فالظ ان المهن بكسر الميم وفتح الهاء جمع المهنة
كالبدنة والبدر والحلقة والحلق وكالمحنة والمحن ويمكن ان يكون بفتح الميم
ايضا جمع الماهن بمعنى الخادم كالخادم والخدم ولا يخفى انه على الاول كان
ينبغى ان يكون الصناعة المهنة بدون الياء اى الصناعة التى هى مهنة و
لكن فيما رايناه من النسخ مع الياء وفيما اطلقوا عليها نادرة الخدمة وتارة
المنسوبة الى الخدمة لصحة كل منهما واما على الثانى فمناسب الياء فان الخادم
منسوب الى الخدمة ويمكن ايضا ان يكون منسوبا الى المهن بمعنى الجمع بان يكون
واحد منها لكن يحدث ان الجمع يرد الى الواحد فى النسبة الا نادرا ويمكن
ايضا ان يكون المهنية بفتح الميم وكسرها نسبة الى المهن بصيغة الصفة
المشبهة فانه اذا كانت الصناعة خاما فهى مهنية ايضا ويكون النسبة
على الوجه الذى ذكرنا اى انه بعض منها هذا ولا يبعد ان يصحف ويقرأ

المهينة بتقديم الباء على النون اى الحقيرة لحقارة تلك الصنايع ومهانتها
بالنسبة الى الصناعة الطبيعية **قوله** مستنبط الحديد وكده اى قصده
تحصيل الحديد وما عليه من صورته اى مع ما عليه اى صورة الحديدية ولا يقصد
الى ما يعرض له بعد ذلك من الصور والاعراض فيعلم منه ان قصده الى المادة
فقط فان الحديد مادة لها ويمكن ان يكون ما نافيه ويكون المعنى وليس
عليه قصد امر من صورته اى صورته التى تعرضه فليس قصده الى المادة و
الاول اظهر بحسب العبارة ولكن الثانى ادل على قصده وقيل ما عليه من صورته
اى معا عليه يعنى ان قصده مستنبط الحديد الى ان يحصل له الحديد المصور بصورته
وليس له الى تحصيل صورة الحديد فى مادته قصد ليلزمه مراعاة صورة الحديد
وكيفية حصولها فى مادتها فتفطن انتهى وظاهره ان مراده بصورة الحديد
هو الصورة الحديدية وفيه انه كما ان ليس قصده الى كيفية حصولها فى
مادته فليس له ايضا قصد الى مادته وتحقيق حالها بل قصده الى حمله الحديد
المصور بصورته فالظ فى تقرير كلامهم هو ما ذكرنا **قوله** ومناقضة
صاحب المذهب نفسه وذلك لانه لا يمكنه اختيار الشق الاول الذى
يورده الشيخ لظهور فساده فلا بد من ان يختار الثانى فح يلزم مناقضته
لمذهبه **قوله** على الهيولى الغير المصورة اى بالصورة النوعية وان
كانت مصورة بالجسمية بناء على ما ذكره من انه يشبه ان يكون نظرهم
الى المادة المتجسمة دون الاولى **قوله** والصور والاعراض تجاذبها
الى اثباته اى اثبات ذلك الامر بالقوة وهو مطلق الجسم اذ لا سبيل لنا

الى

الى اثباته الا بمشاهدة جسم من الاجسام وظاهر انه لا يمكن مشاهدة جسم لا مقرونا
بصورة وعوارض فاذا اعرضنا عن الصور والاعراض راسا فلا يمكن لنا اثبات
الجسم وان نظر اليه مع صورة نوعية فما خرج عن النظر فى الصورة ولا يخفى
ما فيه فان هؤلاء ان يقولوا انا نشاهد جسما مع صورة واعراض لكن لا يهمنا
النظر فى صورته واعراضه وتحقيق حالهما بل ليس قصدنا الا الى معرفة
ذات الجسم والتى هى المادة ايضا يمكن ان يكون الاحساس بالجسم برؤية
البصر حتى لا عن النظر فى الصورة والاعراض بل يمكن ان يكون بادراك
اللمس وظاهر انه لا يتوقف عن النظر فى صورة واعراض بل يمكن الادراك بالبصر
ايضا بدون ذلك كما اذا ادركنا شبحا من بعيد نعم لو كان كلامهم فى الهيولى
الاولى لكان ما ذكره الشيخ متجها لكن حمل كلام الشيخ عليه يابى عنه
ما ذكره سابقا وكذا تمثيله ههنا الصورة بالصورة المائية او
الهوائية كما لا يخفى والظ بعد حمل المادة على المتجسمة ان يقف فى الرد عليهم
على ما ذكره انه امر بالقوة لا يعلم بمعرفة احواله انه اذا اعرضنا عن الصور و
الاعراض فلا يهمنا بمعرفة شئ من احواله الا نزرا يسيرا لا يصلح ندوين
علم له فتدبر **قوله** على ما اومانا اليه قبل هذا الفصل حيث ذكر ان الصورة
الطبيعية منها ما يظهر من امره فى اول الامر انه لا يصلح ان يكون عارضا لكل
مادة ومنها ما لا يستحيل ذلك فى بادى النظر لكن بالعقل والنظر يظهر
استحالته وكانت مهية الصورة النوعية انها مفتقرة الى مادة معينة
اى يظهر الافتقار اليها من النظر فى ماهيتها بادى الراى لا من الوجود

في الواقع بدلالة العقل والنظر وجود مادة معينة وان لم يظهر ذلك بمجرد النظر
الى ماهيته فهذا ايضا اشارة الى ما ذكره في الفصل السابق من قسمي الصورة
النوعية ويمكن ان يكون الفرق بين القسمين ان في الاول مهية الصورة
مفتقرة الى المادة المعينة وفي الثاني وجود مادة معينة لازمة لوجودها
وان لم يكن افتقار من جانب الصورة بان يكون علة اللزوم امرا اخر فافهم
قوله اما واجب ذاتها بخلافة اخرى اي واجب وجودها فيها ولا يمكن
انفكاكها فلا تزول عنها الا بخلافة اخرى غيرها كالصورة الجسمية
وهذه هي الوثيق الذي يذكره واما ممكن يجوز زواله عنها بدون خلافة
اخرى كالصورة التركيبية وكذا النوعية البسيطة ان اريد بخلافة
اخرى خلافة اخرى يكون مثلها وهذا هو العلق الذي يذكره فافهم
فصل في تعريف اصناف علة علة من الاربع **قوله** ان نعرف
احوال هذه العلل الظ ان نعرف بصيغة المتكلم المشدد وتستفيد بصيغة
المخاطب واستفادتها منها باعتبار ان معرفة العلل توجب العلم بالمعلولات
فاذا عرف تلك العلل فيسهل سلوك سبيل معرفة العلل فيسهل سلوك
سبيل معرفة المعلولات **قوله** او لغاية لتبيت نفس غاية الاصل بل لا بد
من تلك الغاية البتة اذ الغاية التي تكون للاصل لا تصلح عندهم ان تكون
غاية لفعل غيره ما لم يترتب عليه غاية اخرى له يظهر بالتامل فيما حققوه
في نفي الغاية لافعاله تع فتامل **قوله** وبيان ذلك في الصناعة الاولى
حيث يتبين فيها ان الصورة شريكة علة الهيولى وليست علة مستقلة

قوية

قوية لها **قوله** وكانه ان كان له مثال فهو النفس والمادة الاولى لا يخفى
ان اطلاق المادة على شيء منها تعسف فانه ذكر انفا ان المبادي المادية
تشترك في انها في طبايعها حاملة لامور غريبة عنها وذكر ان اطلاق الحامل
للشيء على شيء باعتبار مجرد معية بينهما في الوجود تعسف ولو صح ذلك لزم
جعل كل منهما مادة للاخر ولا يخفى ما فيه من التعسف فالظ انه لا وجود
للقسم الاول فتامل **قوله** وهو الخير الحقيقي او الخير المظنون كانه اراد
بالخير ما يؤثره الفاعل ويترجح عنده حصوله له ولو باعتبار شهوة او غضب
واراد بالحقيقي ما تحقق عنده ترتبه على فعله وبالمظنون ما ظن ترتبه
عليه ولم يرد ما علم او ظن خيريته له في الواقع اذ كثيرا ما يفعل افعال بدون
ذلك العلم او الظن بل مع العلم او الظن بكونه شرا له في الواقع ثم بعد
ذلك للمناقشة في اشتراط العلم او الظن المذكورين مجال اذ قد يفعل
بمجرد احتمال ترتب ما يروقه عليه وان كان احتمالا مساويا او مرجوحا
في المحلة فتامل **فصل** في مناسبات العلل قوله وقد يتفق ان يكون
ماهية الفاعل والصورة والغاية مهية واحدة لا يخفى عدم وقوع هذا
التحقيق وبرودته فان الفاعل فرد من الصورة الانسانية والصورة
والغاية فرد اخر منها وذلك الفرد الاخر غاية الحركة النطفة وصورة
للشخص الحاصل بعد الحركة وليس في شيء من ذلك ليس يحتاج الى زاحته
بما حققه من اختلاف الحيثيات **قوله** وليس الحاصل في النطفة
اي الصورة التي يحصل فيها بالحركة **فصل** في اقسام احوال العلل **قوله**

مثل الهواء المتغير لاشياء كثيرة وان كان بلا واسطة جعل هذا فردا خفيا
باعتبار انه اذا كان مغيرا لها بواسطة والعموم فى الفاعل ظ لما فيه من الكثرة
والتعدد لانه مع كل واسطة غيره مع واسطة اخرى واما اذا كان بلا واسطة
فلا عموم فى اصل الفاعل اصل الفاعل اصلا واما اطلاق العام عليه
باعتبار عموم مفعوله اى تعدده وكثرته فمناط عموم الفاعل وخصوصه
هو تعدد مفعوله وعدمه ولا غير سنفس الفاعل **قوله** كالجوع الكائن
عن القوة الجاذبة والحاسة **قوله** فقد يكون السبب المادى قريبا او
عاما مثل الخشب للسرير لا يتوهم ان المادة القريبة للسرير هو خشب
خاص وهو وهو ليس الا مادة للسرير الذى هو جزءه ولا يمكن ان يكون مادة
لشئ اخر ايضا فلا عموم فيه وانما العموم للخشب المطلق وهو ليس مادة
قريبة بل بعيدة فانه مادة المادة القريبة التى هى الخشب الخاص وذلك
لان الخشب الخاص انما هو المادة القريبة للسرير الخاص لا السرير المطلق
وكلام الشيخ فى السرير المطلق فان الخشب المطلق مادة قريبة له و
غاية باعتبار كونه مادة الكرسى ولغيره وهو ايضا ظ **قوله** فالخشب
عند الحس قد لان الخشب انما هو بسيط عند الحس والا فهو مركب حقيقة
قوله فمثال البياض والسواد فان صورة الكرسى بالذات هو شكله اما
السواد او البياض فهو مقارن لصورته فيطلق عليها الصورة بالعرض
وربما كانت الصورة بالعرض وبسبب المجاورة الاظهر حذف الواو
فيه وفى التمثيل بحركة ساكن السفينة تاملا لان الحركة قائمة به ايضا

حقيقة

حقيقة لا انها تنسب اليه بالعرض بالمجاورة نعم سبب حركته هو حركة السفينة
وهو لا يوجب كونها بالعرض بالمعنى المعروف اما اذا كان المكان هو البعد فظ
لتبدل البعد عليه حقيقة وكذا لو كان هو السطح لتبدل بعض السطوح
عليه الا ان يفرض سد اطراف السفينة بحيث لا يتبدل عليه هواء السفينة
اصلا او يحمل الحركة على الحركة عن المكان اللغوى وهو ما يعتمد عليه الشئ
فانه ح لا حركة فيه حقيقة بل انما تنسب اليه بالعرض للمجاورة ويمكن ان
يق انه لم يرد بالحركة بالعرض ههنا ما هو المعنى المعروف لها بل ما يشمل حركة
ما لم يكن المحرك له محركا له بالذات بل بالتبعية فتدبر هذا ما كتبناه
ههنا فى سالف الزمان ثم قال القول فى ذلك فيما سبق فتذكر **قوله**
وهو مثل الجنس للخاصة انما قال للخاصة ولم يقل للنوع لان الجنس بالنسبة
الى النوع ليس صورة بل هو مادة **قوله** فهو القوة مع العدم اى عند
قوة وجود شئ فى شئ مع عدمه فيه بالفعل فانه يطلق عليه ح الصورة
بالقوة **قوله** والاول هو الخير او المظنون خيرا فقد عرف مراده بالخير
والعلم به او الظن وانه لا يعتبر احد الامرين بل ربما صدر بفعل مجردا احتمال
ترتب ما يرومه عليه احتمالا مساويا او مرجوحا فى الجملة ومنه يظهر
ان فيما ذكره ههنا ايضا من ان هذا هو النافع او المظنون نافعا محال المناقشة
لمثل ما ذكرنا فتدبر **قوله** وليس المجال مقصودا بالرياضة فيه تامل اذ
ربما كان احد يتاض لذلك وكان مراده التمثيل به فيما اذا لم يكن المجال
مقصودا بالرياضة كما هو الغالب **قوله** فمثل لقاء زيد صديقه فلانا اذا

تحرك اليه لذلك فانه غاية لتلك الحركة خاصة وليست غاية بالفعل لغيرها وان
صلح ان تجعل غاية لحركة الصديق ايضا اليه بان يكون حركته اليه لذلك وفيه انه
على هذا يشكل بمثل الغاية باسهال الصفراء بشرب الترنجبين فانه اذا شرب
احد الترنجبين فقط فاسهال الصفراء غاية له فقط وليست غاية بالفعل لغيره
وان صلح ان يجعل غاية له الفعل اخر ايضا كان يشرب البنفسج لذلك وكانه جعل
العلة والمعلول في المثال الثاني هو مطلق اسهال الصفراء وشرب الترنجبين من
غير تخصيص عادة خاصة وظ انه ح يكون غاية عامة لترتبها على ترتب البنفسج
ايضا ويمكن ان يكون المراد بلقاء زيد صديقه ههنا هو اللقاء الذي يكون بفعله
ومن جانبه وظ ح انه غاية خاصة لحركته اليه **قوله** وكقبض زيد على فلان
الغريم المقصود وكان في سفره لا يخفى ركاكة هذه العبارة وكانا المراد وكان
المقصود اي القبض المذكور في سفره اي لا يحصل الا به فان كلا من الغاية وذي
الغاية فيه شخص واحد اذا اعتبر خصوصها الواقع في الوجود او نوعيان متساويان
في العموم والخصوص اذا اعتبر مفهومها وهذا بخلاف ما لو جعل الانضاف
من الظالم مطلقا لظهور كونه اعم من هذا المستقر لامكان حصوله في غيره **قوله**
وهذا في الحقيقة غايتان هذا اذا كان كل منهما غاية مستقلة واما لو كان كل
منهما غاية ناقصة ومجموعهما غاية تامة بان لا يلبسه الا مجموعهما فلا لنبرح
في كونهما غاية مركبة **قوله** فمثل الصورة بالفعل والصورة بالقوة فالغاية
بالفعل ما حصل فعل لاجله بالفعل والغاية بالقوة هو ما لم يفعل له بالفعل
ولكن من قوة ان يفعل له كجلوسه في البيت اذا لم يبن لغاية اخرى كتبعه

لاجلوسه

لاجلوسه فيه **قوله** والذي يشكل في هذا من امر البناء وكذا الابن يبقى بعد علته
وهي الاب والسخونة تبقى بعد عليها وهي النار **قوله** واما ثبوت الاجتماع
وحصول التشكل فيثبت من علل موجودة فعلة ثبوت الاجتماع هي طبايع تلك
الاجزاء فان طبيعة الارض وما يتكون منه يبوسة تقتضي ثباتها على ما حصل
لها من وضع وهيئة الا ان يزول عنها بعايق فاذا حصل لتلك الاجزاء اجتماع
تجريبا كالبناء اقتضى طبايعها بقاء ذا الاجتماع فلا يزول الا بعايق مثل
حدوث فتور في بعض الاجزاء لا يحمل معه ما حمل عليه او ان يحمل عليها ما لا تحتمل
له او ان يتطرق اليها ما يوجب تفككها كالماء واما حصول التشكل فهو
بسبب الاجتماع فما دام الاجتماع باقيا فهو حاصل واذا زال ذلك فيزول هذا
ايضا واما فيما ذكرنا من مثال الاب والسخونة فالاب ليست علة للابن بل هو علة
الحركة المني وحركة المني على الوجه الخاص علة لحصوله في القرار وحصوله في القرار
بعد استعدادات يكتسبها هناك معدة لفيضان صورة الحيوان عليه من
المبدأ المفارق وبقاء تلك الصورة ايضا مستند ذلك المبدأ بشرط خاصة
ولا يزول الا بزوال احد تلك الشرايط واما النار فهي بمجاورتها توجب استعدادا
فيما يجاورها لفيضان السخونة عليه من المبدا وبقاءها ايضا مستند اليه بشرط
بقاء الاستعداد فيبقى ما بقي ذلك الاستعداد وتضعف بضعف ذلك الاستعداد
اما باقتضاء طبيعته ما يضادها او بغير ذلك ويتدرج في الضعف يتدرج
ضعف الاستعداد الى ان يزول الاستعداد بالكلية فتزول السخونة ايضا
ح بالكلية **فصل** في ذكر النحت والاتفاق **قوله** وما يكون من الفاعل

نفسه كان مرادهم بما يكون من تلقاء كما يظهر مما سيجئ في كلام الشيخ فما يكون مبداه
طبيعيا من غير ارادة ولا يكون له سبب ظاهر كما اذا سقط حجر من جبل بلا سبب ظاهر
فيقولون انه من تلقاء نفسه اي انه سقطوه من تلقاء نفسه بلا سبب اصلا ويحدس
هنا قول الشيخ فتظن انها من الاسباب فكانهم زعموا ان الكون من تلقاء نفسه
ايضا احد الاسباب فالمراد بكونه من تلقاء انه لا سبب ايضا انه لا سبب له غير هذا
وانما سببه هو هنا لانه لا سبب له اصلا والظ ان هذا ايضا يرجع الى الاتفاق
ومن اقسامه فسموا خصوص الاتفاق الذي يكون في الامور الطبيعية بهذا الاسم
فالسبب فيه ايضا هو الاتفاق واما على ما سيحققه الشيخ فكانه حمل كلامهم على
مجرد اصطلاحهم على تسميه خصوص هذا القسم بهذا الاسم لعدم ظهور سبب له
طبيعي او ارادي وان كان له في الواقع سبب طبيعي خفي فتدبر **قوله** ولا يخفى
هنا ان بحث البئر بل كل الخ لقائل ان يقول ان البحث السعيد يصير سببا لنهية
اشبار الحفر في ذلك المكان دون غيره مع عدم ضرورة له الى الحفر او الى وقوعه في
خصوص ذلك الموضع والبحث الشقي فالثاني يصير سببا لارادة الحفر وقيامه
في موضع يزلق عنه بدون لزومه **قوله** وليس كذلك بل ذلك لانه الخ فيه ايضا انه
يمكن ان يكون البحث السعيد سببا لحركته في خصوص هذا الوقت الذي يلاقي
فيه غريمه دون وقت سابق او لاحق او الحركة الغريم الى السوق في ذلك الوقت
من غير ضرورة له اليها او لان يهيئ له اسبابا تدعوه اليها بدون ضرورة فافهم
قوله قالوا وليس وان كان على ما قررنا في توجيه كلامهم لا يرد عليهم هذا ايضا
كما لا يخفى والتحقيق في هذا الباب ان القائلين بالبخت ان قالوا ان البخت السعيد

او الشقي بما يحصل الشخص بلا سبب اصلا ثم يصير هو سببا لفوزه بالمناصب او حرمانه
من الفوائد والعوائد فهو يبطل بما قررنا في مقرره من امتناع حصول الشيء بلا سبب
لامتناع الترجيح بلا مرجح ببديهة العقل وان قالوا ان كلا من البختين قد يلحق
بعض الناس باسباب موجبة له كعناية الباري تعالى به او تاثير الكواكب على
راي من يجوز ذلك ثم يصير ذلك البخت سببا لاثارها فلا ينكر ذلك اذ لا دليل
على بطلانه بل التفحص عن احوال الناس يشهد بذلك لكن البخت الموجب للسعادة
بحسب الاخرة لو كان لا بد ان يكون بعناية الله تعالى والموجب للشقاوة بحسبها
لو كان يكون بخذلانه واما الموجب للسعادة والشقاوة بحسب الدنيا فكل
منهما يمكن ان يكون بعناية الله تعالى ويمكن ان يكون بخذلانه هذا واما الاتفاق
فان عنوا به وجود بعض الاشياء بمجرد الاتفاق من غير سبب اصلا فهو ايضا يبطل
بما اشرنا اليه وقرر في محله وكذا ان عنوا به ان الاتفاق ايضا من جملة الاسباب
لانه يرجع الى محصل بل هو ايضا يرجع الى القول بوجود الشيء بلا سبب وقد ظهر
بطلانه وان ارادوا به ان بعض الاسباب يصير سببا دائميا او اكثريا بل اقليا
او على التساوي فان ارادوا به ان بدون ضميمة شرط او نقصانه يصير سببا
فقد فهو ايضا يبطل بما اشرنا اليه كما لا يخفى وان ارادوا به ان بعض الاسباب
يصير سببا وقد ولا يكون سببا دائميا او اكثريا ولكن ذلك باعتبار ضميمة
شرط خفي او فقدانه ولا يمكن الاطلاع عليه وانما الذي يظهر لنا هو اصل
السبب وليس سببية دائميا ولا اكثريا واصطلحوا على تسمية ما يوجد بذلك
اتفاقيا فلا يمكن ابطال وجود مثل ذلك السبب لا يعقل النزاع معهم في

ثلاث التسمية اذ لا مشاحة في الاصطلاح وبما قررنا ظهر حال ما يكون من تلقاء
نفسه فانه ان اراد وابه وجوده من غير سبب او بسبب هو كونه من تلقاء نفسه
من غير ان يكون دائميا او اكثريا فقد ظهر لك بطلانه وان اصطلحوا على اطلاق ذلك
على ما لا يوجد من الامور الطبيعية دائميا ولا اكثريا بل اغلبيا فقد وقد ولو بسبب
خفي لا يظهر لنا فلا مناقشة معهم لا في امكان ذلك ولا في تلك التسمية فتا

قوله فنرى ان جعله احد الامور الخ بعد ما قررنا لك توجيه كلامهم يظهر
لك اندفاع هذا ايضا فافهم على ذلك لم يقولوا بان الخروج مع عدم الشعور ليس
سببا ومع الشعور يصير سببا حتى يستغرب بذلك بل يقولون بان وقوع الخروج
في وقت يلقى فيه الغريم دون وقت اخر يكون بمساعدة النجوم واما مع الشعور
فلا حاجة الى مساعدة بل هو يصلح سببا لاختياره بلا مساعدة فتدبر قوله
ولعدمها الخلاء يتوقف عدمه عدما بالضم وبالتحريك اي لو يجده اي ولانها لم يجد
خلاء في جوفها ويتابعه اعدم فلانا عدما بالضم اي منعه فيكون المراد ولمنعها
الخلاء عن جوفها وعلى التقديرين فيكون المراد انه ليس لها خلاء وتجويف فهو
بيان لوجه صلابتها لا انه وجه اخر غيرها وفي بعض النسخ وتقدمها الخلاء ولو
صح فكان المراد تقدمها في الوجود على الخلاء فلم يتطرق الى جوفها خلاء او تقدمها
وسبقها عند المعارضة مع الخلاء فغلبت عليه ومنعته من الدخول في جوفه
وحاصل الكل واحد قوله نصف ايل ونصف غزل لغز معروف والايل كعنب
وطنب وسيد الوعل كذا في القاموس وفي الصحاح الايل من الذكر الاوعال وهو
الذي يسمى بالفارسية كوزن قوله فكونها اذا كانت لا يخ اما ان يكون الخ

لا يخلو ما في هذا الكلام من الاختلال اما اولا فلانه لم يتعرض فيه للشق الاول في قوله
اما ان يكون عن اطراد واما ثانيا فلانه لم يتعرض ايضا للشق الاول في قوله اما ان يحتاج
او لا يحتاج واما ثالثا فلانه بعد ما فرض عدم الاحتياج الى قرين من شريك او زوال
مانع لا يصح قوله الا ان يعوق عائق ويعارض معارض لانه خلاف الفرض ويمكن ان يقال
ان عدم تعرضه للشق الاول في الاول لظهور فساده فانه مع الاطراد لا بد ان يكون
دائميا ولا يعقل كونه اكثريا واما عدم تعرضه للشق الاول في الثاني فلانه ان احتاج
الى قرين فلو كان ذلك سببا اخر او شريكا فالسبب حقيقة هو المجموع لا ذلك السبب
وحده والمجموع سبب دائمي ولا يصح ح ايضا القول بالنجوم والاتفاق وان احتاج
الى زوال المانع فح يتعارف جعل السبب هو اصل السبب وحده وح فذلك السبب
هو ما ذكره من انه سبب دائمي الا ان يعوق عائق فقوله الا ان يعوق عائق استثناء
منقطع ويكون اشارة الى الذي يحتاج السبب فيه الى زوال المانع وعلى هذا فيندفع
الترجيح الاخران ايضا لكن بعد هذا كله يرد ان ما ذكره يجري بعينه في الاقلي ايضا
اذ لا يصح فيه ايضا اطراد السبب والا لكان دائميا لا اقليا ولا احتياجه الى شريك
والا لكان السبب مجموعهما لا ذلك السبب وحده فلا بد ان يكون دائميا الا ان
يعوق عائق عائق الا ان العائق فيه لا بد ان يكون اكثريا وفي الاكثري ان يكون
اقليا فح الاقلي ايضا يرجع الى الدائمي وفي مثل حكمه فلا يصح القول بالنجوم والاتفاق
فيه ايضا وايضا فالاكثري لا يتخلف اقلا فلا يجوز ان يسنده عدم التخلف اذا لم
يتخلف الى النجوم والاتفاق وان كان ذلك اكثريا وهذا بخلاف الدائم فانه لا مجال
للقول بالنجوم والاتفاق فيه اصلا والظاهر ان القول بالنجوم والاتفاق انما كان

بمجرد الاصطلاح على اطلاقها على الاسباب الاقليه المذكورة كما يظهر من كلام الشيخ
فيما سيجيء فلا حاجة الى تجشم دليل الا ان يكون الغرض بيان نكتة لوضع اصطلاحهم
وان كان مذهبهم فلا يبعد من بيان وجه التخصيص بالاقلي واحتياج ذلك ما جعلوه
شيئا بخلاف الاكثري وعلى هذا فالظ في بيان النكته او الوجه ان يقال ان السبب
الاكثري لما كان سببا في الاكثر فبادر الذهن فيه الى اسناد ذلك الشيء اليه
فلا يختلف له سبب اخر هو النجز والاتفاق لانه ايضا بمنزلة السبب الدائم ولا
حاجة ايضا الى تسميته باسم خاص ووضع له وهذا بخلاف الاقلي فانه لما كان يتخلف
عنه في الاكثر فبادر الذهن فيه الى الاحتياج الى سبب اخر ولما لم يظهر سبب
اخر فجعلوا السبب الاخر فيه هو النجز والاتفاق او سموا السبب الاخر الخفي الذي
فيه بالنجز والاتفاق وكان كلام الشيخ لا يحمل الحمل عليه الا ان يلتزم الغرض
قوله من سبب او شرط كان الترديد لمجرد الاختلاف في العبارة كما يفعله
القدماء كثيرا واراد بالسبب ما يعم الشرط او خصوص الشرط وبالشرط الشرط
بالفاعلية او اراد بالسبب السبب الذي يكون اقوى من ذلك السبب وبالشرط
ما يكون مثله او اضعف منه **قوله** وواتت الاعضاء الى الحركة في الصحاح
تقول اتيته على ذلك الامر مواتاة اذا وافقته وطاوعته والعامة تقول واتيته
انتهى وعلى ما ذكره الشيخ اتى العامة وقال في النهاية الاثيرية في الحديث خير
النساء المواتية لزوجها المواتاة حسن المطاوعة والموافقة واصله الهمز
فخفف وكثر حتى صار يقال بالواو الخالصة وليس بالوجه انتهى فما ذكره الشيخ
ليس بالوجه **قوله** فربما قيل ان انصرافه كان بالنجز وهذا فيما لم يظهر سبب انصرافه

وان

وانت تعلم ان الناس لا يقولون الخ لما بين بزعمه عدم صحة القول بالنجز في الدائم
والاكثري حكم بان الناس ايضا واتفقوا في ذلك في استعمالاتهم واما في المتساوي
فبينهم خلاف فقصدي لتحقيق ما هو الظ من اقوالهم فيه **قوله** وهو ان الشيء الواحد
الخ حاصل ما ذكره بطوله ان المتساوي الذي رأوا انه لا يسند في محاوراتهم الى
النجز هو ما اذا تساوى بالنسبة الى سبب ولكن صار اكثريا بضميمة سبب
اخر كالارادة في الامثلة التي ذكرها وعدم اسنادهم الى النجز فيها بعد اعتبار
تلك الضميمة وح لو يكن متساويا واما بدون اعتبارها ولا لحظة السبب
الذي يتساوى عنده ولما رأوا عدم قولهم بالنجز فيه زعموا ان ذلك لكون السبب
فيه ليس دائميا ولا اكثريا وان كان متساويا فظنوا عدم الصحة في المتساوي
ايضا وليس كذلك بل عدم قولهم انما هو عند الالتفات الى الضميمة التي يخرج بها عن حد
التساوي **قوله** وذلك اذا كان من شانه ان يتوصل هذا تحقيق اخر وليس من
ثمرة الرد على المتاخرين **قوله** فالاتفاق سبب من الامور الطبيعية والارادة
لا يخفى ان المستفاد مما حققه الشيخ وطول الكلام فيه انهم اصطلحوا على اطلاق
النجز والاتفاق على ذلك السبب الذي وضعه وح فلا ريب في وجودهما ولا
حاجة لانكار القول بهما وهذا هو الاحتمال الاخير الذي ذكرنا في توجيه كلام
القائلين بهما ولا يخفى ان حمل كلامهم في النجز على مجرد ذلك بعيد جدا بل الظ ان
القائلين به عدوه سببا عليحدة غير الاسباب الطبيعية والارادية المعهودة
نعم حمل كلامهم في الاتفاق على ذلك ليس بذلك البعد فتدبر **قوله** وليس كذلك
فان كون الشيء في الاقل الخ يمكن ان يكون قولهم بالاتفاق في امثال ما ذكروه

باعتبار اقليته وجود مثل ذلك الفاعل والمادة المستعدة وان كان بعد وجودهما
يكون فعله فيهما دائميا او اكثريا وايضا يمكن ان يكون بالنظر الى مطلق الفاعل و
المادة فيهما لا مع النظر الى خصوص تلك المادة وقد اعترف الشيخ في رد كلام
المتاخرين انه يصح نسبة الاتفاق بالنظر الى شيء مطلقا وعدمه بالنظر اليه
مع ضميمة وهذا ايضا نظير ذلك فافهم **قوله** وسنبين في الفلسفة الاولى
حقيقة الامر فيهما وهي ان مثل هذه الافعال مبداها شوق تخيلي لا فكري
وهذا الشوق لا يخ متشوق عن غاية لكن ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل
سريع البطلان وربما كان ثابتا لكن لم يشعر به وليس كل من تخيل شيئا يشعر به
ويحكم بانه قد تخيل لان التخيل غير الشعور بانه قد تخيل ولو كان كل تخيل ملزوما
لشعوره بالتخيل لذهب الامر الى غير النهاية ثم ان لانبعاث ذلك الشوق
مبدأ لا تحة اما عادة واما ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى
واما حرص من القوى المحركة والمحسة على ان يتجدد لها فعل تحريك او احساس
وفعل المعتاد لذيذ والانتقال عن الملول والفعل الجديد عند الحرص لذيذ
كل ذلك بحسب القوة الحيوانية والتخيلية وان لم يكن لها غاية يرومها الفوق
العقلية **قوله** فان سوء التدبير هو اختيار سبب الى آخر لكن ذلك الاختيار
قد يكون بسبب قصور ذهنه وسوء فهمه وربما كان بسبب بحث سعيد
اذا كان ما يؤثره ولم يقع بسبب سوء تدبيره شرا له وبسبب بحث شقي اذا
كان ذلك خيرا له **قوله** والشيء الميمون هو الذي قد تكرر حصول سعادة
عند حصوله سواء كان بالبخت ام باسباب اخرى اذ بذلك يستشعر من

حضوره ما اعتيد تكرره من الخير فيعد ميمونا ولا يلزم ان يكون حصول ذلك بالبخت
البتة وكذا القول في الشيء الموحوش **قوله** ونستعاذ بالله من الشقاوة
فان الشقاوة الاتفاقية لما لم يمكن التحرز عنها فلا بد من الاستعاذة من
الاستعاذة عنها بالله تع والتحقيق انه لا بد من الاستعاذة بالله تع من غير
الاتفاقية ايضا بل فيه اوجب واكد فان جل الشقاوة وانمها انما يكون باسباب
اختيارية مؤدية اليها مع الشعور بها وبما يؤدي اليه نعوذ بالله تع هذا ما
اتفق لي من الكلام في هذا الفصل فان وافق الصواب فنعم البخت والا فاستعيذ
منه بالله تع منه **فصل** في نقض من اخطأ في باب الاتفاق والبخت **قوله**
اكثرها مضادات ولما يبين في الفلسفة الاولى فالاولى ان يؤخر هذا البيان
المبني عليها ايضا اليها لئلا يحتاج الى مصادرة والمراد بالعادة عادة المصنفين
قبله حيث ان عادتهم كانت ايراد هذا وكذا ذلك البعض الذي اشار اليه
الشيخ في هذا العلم فالشيخ ايضا ساعدهم على ذلك ووافقهم فيه **قوله**
فان احتجاجه ليس بنتج المط لانه ليس الخ لا يخفى ان بناء كلام هذا القائل على
حمل كلام القائلين بالبخت والاتفاق على ظاهره وهو كونها سببين غير
الاسباب الطبيعية والارادية قد يوجد بهما بعض الاشياء من غير سبب
من تلك الاسباب فح فلا يرد عليه ما ذكره الشيخ في جواب احتجاجاتهم
فان بناء جميع ما ذكره على حمل كلامهم على انهم اصطلحوا على تسمية بعض الاسباب
الطبيعية والارادية وهو ما يكون اتفاقيا وبالعرض بختيا او اتفاقيا وظ
انه ح لا يخجه احتجاجاته على بطلان مذهبهم لكن فيما حمله تعسف جدا والظ

ان مراد القائلين هو ما فهمه المبطلون والظاهر في الجواب عن احتجاجاتهم هو ما ذكرنا
في الفصل السابق فتذكر **قوله** فما يكشف فساد رايه هو ان يبين له ماهية
الاتفاق لا يخفى انه يمقراطيس صريح مذهبه ان وجود كليات العالم انما هو
باجتماع تركب الاجسام الصلبة بمجرد مصادماتها الاتفاقية من غير سبب موجب
لها وح فلا بد في ابطال مذهبه من التمسك بما تقرر في مقره من ان الشيء ما لم
يجب لم يوجد ولا يمكن وجود شيء بمجرد الاتفاق من غير وجوب ولزوم ولا
يكفي في ابطال مذهبه ان يبين له ماهية الاتفاق اذ ليس منشا ما ذكره عدم
فهم ماهية الاتفاق حتى يبطل مذهبه ببيان ذلك وكان مراد الشيخ ببيان
ذلك بيان ان الذي يصح من معنى الاتفاق ليس الا ذلك وما زعمه باطلا بما
تقرر في محله واذا كان الاتفاق الصحيح بهذا المعنى فلا يمكن القول بوجود العالم
بمجرد الاتفاق بل يكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق ولا يخفى ما فيه
من التعسف **قوله** ويراها متحركة بذاتها في الخلا يمكن ان يكون مراده بكونها
متحركة بذاتها كونها متحركة بنفسها من غير سبب محرك ولكن لا يجاب من
ذاتها بل بمجرد الاتفاق وح فلا يرد عليه ما اورده الشيخ ولا سبيل الى رده
سوى ما ذكرنا من التمسك بما تقرر في مقره من بطلان الاتفاق وهذا المعنى
وان الشيء ما لم يجب لم يوجد على انه لو قال بايجاب من الذات فلعله لم يجعلها
مستقلة في الاقتضاء بل يقول به بشرط عدم مصادمة بعضها ببعض فاذا تصادمت
ما لم تتحرك فلا يرد عليه ذلك العلاوة ثم ان الشيخ لم ينقل عنه في الفصل
السابق كونها متحركة بذاتها بل انها دائمة الحركة ويمكن ان يكون المراد به ايضا

دوام

دوام حركتها ما لم يتصادم بعضها ببعض ويمكن ايضا توجيه القولين بالتزام حركتها
دائما لكن عند التصادم يتحرك المصادمة منها جميعا ولا يتفرق بعضها عن بعض
ولو بمجرد الاتفاق فيندفع العلاوة غاية الامر انه لو كان ذلك بطريق الاتفاق
ينافي استبعاد وقوع ذلك الاتفاق في ذلك الزمان الطويل وعدم وقوع
اتفاق تفرقها اصلا والامر فيه بين **قوله** ولو كان يقول في هذه الاجرام
على هذا ايضا لا بد من القول بكون اقتضائها للحركة ليس بالاستقلال بل بشرط
كما ذكرنا في الحاشية السابقة في العلاوة لكنه جعل الشرط عدم المانع
وبين وجه كون التصادم مانعا بخلاف ما ذكرنا فانه جعل فيه عدم التصادم
شرطا ولم يظهر لنا وجهه فافهم **قوله** وسنشير اليه بعد لم اتذكر الان
موضع الاشارة وليس مجال التفحص حتى عدة وننظر فيه **قوله** وقد اخلدوا
في هذا الباب اي ركنوا وما لوا واسكنوا **قوله** وليس لها روية قد يمنع ذلك
ويثبت بطبايع شعور ضعيف ولو تنزلا عنه فنقول انه يكفي في كون فعلها
لغاية حكمة فاعلها وخالقها وانه خلقها ليترتب عليها تلك الغاية **قوله**
والطبيعة الواحدة تختلف افعالها لاختلاف المواد لا يخفى سخافته
فانه اذا كان ذلك لاختلاف المواد فمن اين يعلم منه انها لا يكون فاعلة لاجل
شيء **قوله** ومن العجايب ان يكون الحرارة تفعل الاحراق لاجل شيء فيه انهم
لم يقولوا ان الحرارة لاجل الغايات المترتبة عليها كالطبخ والنضج ولكن ربما
يلزمها الاحراق ايضا فهي غاية عرضية ولا يلزم ان يكون لها ايضا غاية اخرى و
لو سلم ان الاحراق ايضا من غاياتها فليس فيه تعجب ايضا لما يترتب عليه ايضا من

تفعل الاحراق لاجل شيء بل لاجل
ان النار تفعل الحرارة بحرم

من الصالح غاية الامران يترتب عليه بعض المفاسد ايضا وهي غايات عرضية ولزوم
الاحراق بها بالضرورة لا ينافي كونه مقصودة بالطبيعة او لحاقها على ما ذكرنا اذ
ما يقصده قاصده بفعله او من شيء لا يلزم امكان تخلفه عنه بل عدم امكان تخلفه
اكد في قصده وهو ظ قوله هو انه لا كثير منا فشة الان في ان للاتفاق مدخلا
هذا ثم له معهم في جواب قولهم حصول المادة بالاتفاق بقبول ذلك في بعض
المواد الجزئية والمسامحة معهم فيه ورد قولهم في المواد الكلية مثل المثالين
اللذين ذكرهما ولا يخفى ان هذا الكلام منه صريح في انهم يجعلون للاتفاق
مدخلا في تكون الامور الطبيعية وانه ينكره ولكن يسامح معهم الان
في بعض المواد الجزئية وهو مناف لما ظهر من كلامه سابقا كما ذكرنا من
حمل كلامهم على مجرد الاصطلاح في تسمية ما لا يكون سببه الظاهر دائما
ولا اكثريا اتفاقيا فلعل ما ذكره سابقا توجيه كلام بعض منهم الذين
لا يابى كلامهم عن الحمل على ما ذكروه واما هؤلاء فكلامهم صريح في جعله
حصول المادة بالاتفاق وتصورها بالضرورة فرد عليهم في الموضعين
فتدبر قوله لم يحصل لهذه المادة هنا بالتخفيف وقوله بل حصلت بالتشديد
قوله وتحيله الى مشاكلتها او مشاكلة الجوهر الذي فيه كان الترديد
بمجرد العبارة والا فالمراد من الاحالة الى مشاكلتها هي الاحالة الى مشاكلة
الجوهر الذي فيه والا فالمحترق لا يصير مشاكلا للحرارة فصل
في دخولها لعلل في المباحث قوله فان تضمن الفاعل وذلك لانه لما
تضمن الفاعل فظ انه لا يصلح ذكره للجواب فلا بد من ذكر علة اخرى وهي اما

علة

علة فاعلية وهي اما الغاية المتاخرة عنها في الخارج المتقدمة عليها في الوجود
كما شاره مشير او غضبه لحفه في المثالين المذكورين وهذه لا ريب في
جواز ذكرها في الجواب واما المادة والصورة وفي جواز ذكرهما نظر كما ذكره
وقوله وهو الداعي الى الفعل يمكن ان يكون بيانا للفاعل المتقدم او لكل
منه ومن المشير وعلى الاول فقوله مثل ان يقع تمثيل للمشير وقوله او لانه
غضبه تمثيل للداعي وعلى الثاني يكون التمثيل تمثيلا لقسمي الداعي و
قوله هنا هو الفاعل لصورة الاختيار ايضا يحتمل الوجهين والمراد بالاختيار
اختيار القتل وارادته والفعل الاخير هو الفعل المسئول عنه وهو
القتل في المثال المذكور قوله فان الحسن على صيغة المشبهة هو جزء حد
كان غرضه ايضا جميع ما يحتمله العقل بادي الراي والا فظ انه ليس جزء حد
بل عارض ويقال ان هذا فيما اذا اعتبر الحسن جزءا كما في تقسيم العقل الحسن
الى افراده وح اعتبر جزء الكل منهما فافهم قوله فقد دخلت من حيث هي كك
وقد تذكر في الجواب نفس الصورة ويراد هنا كما اذا قيل لم عدلت فيجاب
لانه عدل فالمراد ان العدل في نفسه امر حسن يوجب فاعلية الفاعل له قوله
في الاستعداد الذي ليس كالصورة وهو الاستعداد اللازم لاصل المادة
وان لم يفعل فيه فاعل ولم يتصور بصورة اخرى واما في الاستعداد الذي
يحصل بسبب فعل فاعل ويصير كالصورة له فيجاب بذكر فاعله وصورة متممة
له قوله وبالجملة السؤال لا يتوجه المادة اذ لا معنى للسؤال لم عن
ذات الشيء فلا بد ان يكون عن تصورها بصورة فيسال عن قلة وجودها

فيها فيجاب بالفاعل اما الغاية فهذا غاية الكلام في المقالة الاولى
وفقنا الله تعالى لاتمامه في باقي المقالات بحسن
المقالة فيها وفي ساير المقالات بفضله
وجوده وحرمة من اوجدها اوجدها من
وجوده صلى الله عليه واله الميامين
الذين هم سلالة الخلق سيده
ومسوده وقادة الناس
وقاده ومقوده

تمت المقالة
الاولى

بسم الله الرحمن الرحيم

المقالة الثانية في الحركة وما يجري مجريها قوله وفي متى كخروج
الغد الى الفعل عن القوة لا يخفى ان الغد هو نفس الزمان لا متى لكن خروجه الى الفعل
يستلزم خروج متى ايضا اليه فاكتفى الشيخ باللزوم عن اللازم ويمكن ان يقال
ان الغد هو اليوم الذي بعد اليوم الذي فيه احد فقد اخذ في مفهومه نسبة
احد اليه وهي متاه فخروجه الى الفعل خروج المتى الى الفعل فتامل قوله
والحركة يؤخذ الزمان في حدها اي على تقدير تحديدها باحد التحديدات
الاتية فهو مما يتوقف عليه بيان الدور على احد التحديدات الاتية لا انه
مقدمة حقه في الواقع توجب عدم السهولة المذكورة كالمقدمات السابقة
عليها فافهم قوله فان ذات المتحرك ما لم تكن بالقوة شيئا ما تحرك اليه
ما نافية والجملة خبران وقوله وانه بالحركة يصل اليه عطف على الخبر او على مجموع
الجملة وقوله فانه في حال السكون تفريع على الجملة المذكورة او الجملتين
واما جعل ما للتنكير وجعل جملة يتحرك اليه صفة شيئا وكذا ما عطف عليه
وجعل خبران قوله فانه لا يكون حاله آه فهو وان كان نظر العبارة فلا يستقيم
فان عدم مساواة حاله في الصورتين انما يترتب على ما اذا كان المتحرك بالقوة
شيئا يتحرك اليه وانه بالحركة يصل اليه لا على ما اذا لم يكن كذلك كما هو مقتضى
الكلام على هذا التوجيه فتفطن قوله لكان كل غير متحركا ولكن ليس كذلك
ان اريد بالغيرية مغايرة شيء لشيء فذلك واضح وان اريد بها التغير من حال
الى حال فلا يكون ايضا كذلك لان التغيير قد يكون دفعة فكل متغير لا يلزم ان

تقديره

يكون

يكون متحركا قوله طبيعة غير محدودة كان المراد انها قابلة للقسمة الى
غير النهاية ولا ينتهي قسمتها الى حد لا يمكن قسمتها بعده وح فالنقض باللانهاية
كما ترى فان اللانهاية في الشيء توجب كونه غير محدود بهذا المعنى واما مفهوم
اللانهاية كما هو ظ كلام الشيخ فليس كذلك قوله ان كان صفة لها كانه اشارة
الى انه لا يستقيم توصيف الحركة بمعنى التوسط به وانما يستقيم ذلك في
الحركة بمعنى القطع مع ان الحركة الموجودة عندهم هي التوسطية قوله فان
الذهن السليم يكفي في تزييفها ما قلناه اما الاولان فقد ذكر حالهما صريحا
واما الاخير فلان الخروج اما اعم من الحركة لتحققه في التغير الدفعي ايضا فيرد
عليه ما اورده على التعريف الثاني او مرادف للحركة فيرد ما يورده على التعريف
الاتي والظ ان الشيخ جعله اعم حيث حكم بكفاية ما قاله في تزييف الجميع
فافهم قوله فان الحركة ان عنى بها الامر المتصل آه الظ انه اذا كان للحركة
وجود فذلك الامر المتصل اولى به واحرى وما ذكره الشيخ من انه لا يحصل
للمتحرك وهو بين المبدأ والمنتهى كم بل يحصل له فيما بين لكن حصولا
تدريجيا منطبقا على الزمان فان الوجود يمكن ان يكون على وجهين قار و
غير قار فغير القار منه يحصل في مجموع الزمان حصولا تدريجيا ويعدم
فيه ايضا كذلك وكل جزء فرض منه يحصل في جزء من ذلك الزمان ويعدم ايضا
فيه على التدريج وعدمه بالكلية بعد ذلك الزمان وهو ان الوصول الى
المنتهى كما ان عدم كل جزء بالكلية بعد الجزء من الزمان الذي هو ظرفه و
بالجملة فالعقل لا يابى عن وجود مثل ذلك الشيء والحس يحكم بوجود الحركة

هذا المعنى فلا وجه لانكار وجودها هنا واما ما استشكله الامام الرازي من
ان الزمان عندهم مقدار الحركة بمعنى القطع وما لا وجود له في الخارج كيف مقدر
بالزمان الموجود في الخارج بل الحركة عند الشيخ محل الزمان وعلته والمعدوم
كيف يكون محلا للموجود وعلة له اللهم الا ان يقال الزمان لا وجود له في الخارج بل
في الذهن والشيخ ليس من القائلين بهذا المذهب فربما يتراءى انه دفاعه بما حققه
المحقق الدواني في حاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد من انهم في بحث
الزمان والحركة بنوا كلامهم اولا الامر على المسامحة وادعوا وجود الزمان في
الخارج وبتنوه بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات و
عدوه من اقسام الكم وادعوا ايضا وجود الحركة وقدروها بالزمان وانطباقها
على المسافة وتكمها بكميتها بالعرض ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الموجود
من الحركة هو التوسط الذي ترسم في الخيال ذلك الامر الممتد وانه امر موهوم
وان الزمان الممتد ايضا غير موجود في الخارج بل ممتنع الوجود فيه وان الموجود
فيه هو الان السيال الذي ترسمه في الخيال ونسبته اليه نسبة الحركة التوسطية
الى القطعية وعلى هذا فلا اشكال عليهم والحق ان ما ذكره انما هو من جانب
اكثر الحكماء واما الشيخ فنفي كلامه في بحث الحركة والزمان اضطراب جدا
فانه ههنا نفى وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج وفي بحث الزمان قطع
بوجود الزمان وانه مقدار الحركة واستدل عليه وسياق كلماته في بحث
الان السيال يشعر بعدم حكمه بوجود الان السيال بل انه امر مجهول ثم فصل
حل الشكوك المقولة في الزمان صرح ايضا بوجود الزمان لكن ذكر ان الموجودات

منها

منها ما هي متحققة الوجود محصلة ومنها ما هي اضعف في الوجود وان الزمان يشبه
ان يكون اضعف من الحركة ولا يعرج بان الموجود منه هو الان السيال الذي
احتمل وجوده سابقا او الزمان الممتد فعلى الاول لا اشكال كما ذكره هذا المحقق
وعلى الثاني وهو الظاهر من كلامه فكلامه دائر بين ان يكون مراده انه انه موجود
بمعنى انه منشأ انتزاع وليس بموجود اختراعي الوهمي او انه موجود على التدريج و
ليس بموجود محصل دفعة وعلى الوجهين فيكون الحركة بمعنى القطع ايضا مثله
بل يكون اقوى وجودا منه كما اشار اليه الشيخ فلا يرد عليه ما اورده الامام
لكن على الثاني يحمل كلامه ههنا على نفي وجود الحركة وجودا محصلا مستقرا
وان وجودها على هذا الوجه ليس في الخارج بل في الذهن ولا يخلو عن تكلف
فتامل وقد استدل المحقق المذكور في حواشيه المذكورة على ان الحركة بمعنى
القطع غير موجود في الخارج بانه اذا قيل للشيء انه موجود في الماضي فلا يخلو اما ان
يراد ان وجوده مقارن لصفة المضي فيكون موجودا وبعدوما معا اذ لا معنى
للمضي الا الانقضاء او يراد ان وجوده كان مقارنا لوصف الحضور ثم زال الوجود
بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا في ان ما لا يكون متصفا بالوجود في ان
ما لا يكون موجودا في الماضي هذا المعنى وتلخيصه ان وجوده لو كان مقارنا لوصف
المضي وهو متصف في الان بالمضي لزم ان يكون موجودا في الان وقس عليه
مقارنة الوجود للاستقبال وان كان مقارنا لوصف الحضور لزم ان يكون له
وجود فان من الانات وهو ظ وبعبارة اخرى الشيء اذا استلزم احد وصفين
ولم يجامع وجوده شيئا منهما لم يوجد اصلا والحركة يستلزم احد الامرين

من المضي والاستقبال ووجودها لا يجامع شيئا منهما فلا يوجد اصلا اما الاستدلال
فظ اذ لا حضور لهما واما انه لا يجامع وجوده شيئا منهما فلانه ماضي الان و
ليس بموجود الان ومستقبل الان وليس بموجود الان فظهر انه لا وجود لهما
في الخارج اصلا انتهى واعترض عليه الفاضل الباغنوي في حواشيه على شرح
الاشارات اما اولا فلانه لو تم هذا الدليل لدل على ان الحركة غير حادثة في
الخيال لكن في على سبيل التدريج والتعاقب لان حدوثها في الخيال ليس الزمان
الحاضر والا لاجتمع الاجزاء في الحدوث ولا يكون حدوثها مقارنا لوصف
المضي والا لزم ان يكون موجودا ومعدوما معا اذ لا معنى للمضي الا الانقضاء
ولا يكون حدوثها مقارنا لوصف الاستقبال لمثل هذا فان قلت لعله يقول
ان حدوث كل قطعة من الامر الممتد في الخيال انما هو فان وحدوث المجموع
في الان الاخير فليس حدوث المجموع امرا تدريجيا منطبقا على الزمان بل
كل قطعة حدوثها فان وذلك كالحوادث المتعاقبة في الوجود اذ كل منها
موجود في زمان وليس المجموع موجودا في المجموع وكون المجموع موجودا
في مجموع الزمان او حادثا في مجموع الانات لا زمانا من كل وجه في زمان او حدوث
كل زمان انما يسلم فيما اجتمع اجزاء المجموع لا مطلقا قلت هذا الكلام لا يخلو عن
وجه لكن هذا القايل قد جزم في بعض تعليقاته على خرايان برهان التطبيق في
صورة التعاقب على انه اذا كان كل واحد موجودا في زمان فالمجموع موجود
في مجموع الزمان وح يصح التطبيق لا يقال وجود المجموع لو كان فانما هو في مجموع
الزمان وجزء ما ليس موجودا فيه لان جزء الامر التدريجي يكفي كونه موجودا في جزء

الاخير

ذلك الزمان واما ثانيا فبالحل بان يقال الاوصاف الثلثة من المضي والاستقبال
والحضور اوصاف يتصف بها الاشياء وظرف الزمان فما كان وجوده في نفس
الزمان لا يكون مقارنا لشيء منها في الوجود لا محالة انتهى وما اورده من الايراد
يتجه لكن ما ذكره من السؤال لا يخلو عن خفاء فلا باس بتوضيحه فنقول لكان حاصله
انه لعله يقول ان حدوث الامر الممتد في الخيال لا يكون شيئا فشيئا بحيث
ينطبق على الزمان حتى يجري فيه ما ذكره المحقق من الدليل بل لعله لا يحدث
في الخيال الا قدر محسوس منه كما اذا قطع بمقدار جزء له مثلا يعجز القوى عن
ادراك ما هو اقل منها مثلا وح نقول ان حدوث هذا القدر في الخيال انما هو
فان اذ لا استحالة في ارتسام امر منقسم فان لا ينقسم في الخيال انما الح حدوثه
فيه في الخارج وهو ظ وهكذا لا يحصل في الخيال الا اذا ضاد بمقدار جزء له اخرى
فيحدث هذا القدر ايضا وهكذا حتى ينتهي الحركة فحدوث كل قطعة انما هو فان
وحدوث المجموع من حيث المجموع انما هو في الان الاخير اذ حدوث المجموع
انما يتم بحدوث القطعة الاخيرة وهو في الان الاخير وعلى هذا فبين حدوث
كل قطعتين يتخلل زمان لا يحدث فيه شيء مع عدم انقطاع الحركة ودعوى
مخالفته للبديهة والمشاهدة اذا كانت قليلة جدا لعله لا يخلو عن اشكال هذا
ثم انه لما راى ان مجرد هذا لا يكفي في دفع النقض اذ يمكن اجزاء النقض ايضا
بالتمسك بما ذكره المحقق من انه اذا كان اشياء كل منها موجود في زمان او زمان
فالمجموع موجود في مجموع تلك الانات او الازمنة اذ ح يجب ان يكون مجموع
الحدوثات في مجموع الانات فيقال ان وجوده فيه اما مقارن لصفة المضي

فيلزم ان يكون موجودا او معدوما معا واما مقارنا لصفة الحضور فيلزم ان
يكون المجموع موجودا في آن واحد اذ لا يتصف بالحضور الا ان واحد ومجموع
الآنات لا يتصف بالحضور اصلا فتم النقض فتمسك لدفع هذا بمنع المقدمة
المذكورة وان كون المجموع موجودا في المجموع لا زمان موجود كل في ان وزمان
انما نسلم فيما اجتمع اجزاء المجموع لا مطلقا ولا يخفى فساد ظاهره وكان مراده
انه اذا اجتمع اجزاء المجموع كزيد وعمرو وبكر مثلا وكان كل منها في آن او زمان
وذلك بان يكون كل منها في كل واحد من الآنات او الازمنة فنسلم ح وجود المجموع
ايضا واما اذا لم يجتمع اجزاء المجموع وكان واحد منها في آن وزمان والآخر
في آن او زمان آخر وهكذا فلا نسلم ح وجود المجموع في المجموع بل ليس الموجود
ولا يتم النقض وحاصل الجواب فتامل **قوله** ويرتسم في الخيال لان صورة
المتحرك الخ كان الفرق بين الوجهين ان في الاول يقول ان الامر الممتد يرتسم في
الخيال من نسبة المتحرك الى المكانين وكونه فيهما فهو مركب من تلك النسب
والاكوان وفي الثاني يقول ان عند حصول المتحرك في جزء من المكان يحصل
صورته في الخيال وكذلك عند حصوله في الجزء الثاني وهكذا فيحصل في الخيال من صور
المتحرك امر ممتد مركب منها لا من النسب على ما ذكر في الوجه الاول فيظن ان ذلك
الامر الممتد صورة واحدة للحركة فتامل وقيل الفرق بينهما ان القائم بالذهن
في الاول صورة واحدة للمتحرك ولكن بسبب نسبة المتحرك الى المكانين ارتسم
امر ممتد في الخيال فان الصورة وان كانت واحدة لكنها منسوبة الى مكانين
فيتخيل انهما صورتان متجاورتان والقائم في الذهن في الثاني صورتان متجاورتان

حاصلتان

حاصلتان من كون المتحرك في احد المكانين تارة وفي الآخر اخرى فالامر الممتد في الثاني
ممتد واقعي في الخيال وفي الاول ممتد وهمي وفيه تامل انتهى **قوله** واما المعنى
الموجود بالفعل الذي الخ ان اريد بهذا المعنى كون المتحرك بحيث يكون من اول
الحركة الى آخرها متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون له في كل آن اين ولا يكون
له اين في آنين كما هو المشهور في تفسير الحركة التوسطية فهو ان صح ما ذكره
انه امر شخصي حاصل من اول الحركة الى آخرها يتحقق في كل آن من الآنات المفروضة
في زمان الحركة لكن وجوده في الخارج على ما ذكروه غير قابل للاتصاف كما يشهد به
العقل السليم انه من الاعتبارات المتحققة في نفس الامر وايضا فهذا المعنى
ليس من مقولة الاين في الحركة الاينية ولا من الكم والكيف في الحركة فيهما
وظ ايضا انه ليس من مقولة الانفعال على ما سيجيء من الشيخ من اختيار كون
الحركة مطلقا من مقولة الانفعال فلو كان موجودا فمن اي مقولة هو وان
اريد به كما هو ظ بعض كلمات الشيخ فهذا الفصل فرد واحد شخصي من الاين يثبت
للمتحرك في اثناء الحركة الى آخرها من غير تبدل فيه ولا تغير الا باعتبار تغير
نسبة وشبهها فهو ان سلم امكان تصحيحه في الحركة في الاين فلا يمكن تصحيحه في
سائر الحركات قطعا اذ ظ انه ليس في الحركة في الكيف او الكم مثلا فرد واحد
من الكيف او الكم شخصي بسيط يوجد من اول الحركة الى آخرها وايضا لا يستقيم
ح ما سيذكره الشيخ من اختيار كون الحركة من مقولة الانفعال مطلقا
وحمل كلامه هناك على انه في الحركة القطعية بعد حكمه هنا بعدم وجودها
في الخارج وانها انما ترتسم في الخيال كما ترى والقول بان في الحركة في الاين

من جنس الاين كما هو ظ كلام الشيخ ههنا وفي سائر الحركات من مقولة الانفعال
او انه في الجميع من مقولة الانفعال وانه في سائر الحركات او في الحركة مطلقا
يحدث انفعال شخصي ما في من اول الحركات الى اخرها لا يتغير ولا يتبدل وانما
التغير فيما هو متعلق ذلك الانفعال من الكم او الكيف وان تغير ذلك لا
يوجب تغير ذلك الانفعال اذ التغير والاختلاف فيما فيه الحركة ليس الا
بالقوة وبالفرض لا بالفعل فيمكن ان يحصل في المتحرك من جميع تلك الكيفيات
او الكميات المتوهمة في اثناء الحركة لكونها بمنزلة شخص واحد متصل انفعال
واحد شخصي نعم لو وجد تلك الكيفيات او الكميات بالفعل لكان الانفعال
باحدها شخصا غير الانفعال بالاخرى قطعا فهو على تقدير صحته يشكل
بان مقولة ان ينفعل عندهم الانفعال التدريجي فكيف يتوهم ان الحركة منها
ومع ذلك انفعال واحد شخصي بسيط لا تغير ولا تبديل فيه الا ان يقال ان حكمهم
بكون الانفعال في مقولة ان ينفعل تدريجيا انما هو بحسب الظاهر ويتوهم فيه
انفعال تدريجي كما يتوهم اين تدريجي او كيف او كم كذلك لكن عند التحقيق يظهر
ان الموجود فيه انفعال واحد شخصي بسيط لا تدريج في ذاته وانما هو في نسبة
ثم بعد ذلك تخصيصهم مقولة ان ينفعل بالحركة وعدم ادخالهم الانفعالات
الدفعية التي في غيرها فيها كما ترى وبالجملة فكلامهم في بحث الحركة غير منقح
جدا وربما كان ذلك باعتبار قصور ذهن عن تحقيق ما ذكروه والله يعلم
قوله واما اذا قطع اي وصل الى المنتهى وقطعت الحركة قوله وهذه
الحالة الموجودة كما في بعض النسخ فوجودها او بوجودها وجودها في التوهم

ولا فالمراد بها كما يصرح به كلامه الحالة الممتدة التي تحكم بعدم وجودها في الخارج
والمراد بكون وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي انه وجودها الخيالي على
سبيل وجود الامور في الماضي باعتبار انها ترسم في نفس الزمان الماضي منطبقا
عليه فبهذا الاعتبار يصدق انها موجودة في الماضي كسائر الاشياء الموجودة
في الماضي لكن بين سائر الاشياء الموجودة في الماضي وبينها فرق كان لها وجود في
ان كان حاضرا من الزمان الماضي وهو ان حدوثها وكذا في كل ان يفرض فيه
يحضر فلا ينطبق على الزمان الماضي بل توجد في كل ان فرض فيه وهذه موجودة
في الماضي بمعنى انطباقها عليه من غير ان تكون موجودة في شيء من الانات
المفروضة فيه فالوجود في الماضي معنى شامل للنوعين وبما قررنا يظهر دفع
ما اورده عليه الامام الرازي من انه كيف يكون وجود الحركة بمعنى القطع في الزمان
على سبيل الوجود في الماضي مع الاعتراف بان حصول الشيء في الماضي هو ان يكون
قد كان له حصول في ان من الانات الماضية مع انه ليس لهذه الحركة وجود اصلا
وذلك لان حكم الشيخ بان وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي انما هو
على وجودها الخيالي كما ذكرنا وهذا لا ينافي ان لا يكون لهذه الحركة وجود في
الخارج اصلا واعترافه بان الوجود في الماضي هو ان يكون قد كان له حصول في
ان من الانات الماضية انما هو في سائر الاشياء الموجودة في الماضي غيرها لا في كل
موجود في الماضي فلا ينافي عدم وجود هذه الحركة في شيء من الانات الماضية
حكمه بان وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي فلا اتجاه لما ذكره اصلا
سواء جعلناه اعتراضين او اعتراضا واحدا كما يظهر بتقرير الوجهين مما قررنا في

في الجواب فتامل **قوله** فلا تنظر هل حكم الكون في المكان هنا ما اشرنا اليه سابقا
انه يفهم من كلام الشيخ وهذا الفصل ان جعل الحركة التوسطية فردا حقيقيا
من الاين فلا تغفل **قوله** فنقول اولا ان التخصيص بهنا وبذاك الخ لا يتق
ان التخصيص بهنا وبذاك وان لم يكن موجودا بالفعل لكن مع ذلك لا يصير
الاين الموجود في هذا المكان شخصيا بالمعنى المشهور اي ما لا يمكن فرض
صدقه على كثيرين ضرورة امكان فرض صدقه على كل اين من الايون الشخصية
المفروضة في حدود المسافة غاية الامر ان يكون جزئيا بمعنى ما لا يصدق
بالفعل على كثيرين كما قد يستعمل الشيخ الجزئي بهذا المعنى لكن هذا لا
يفيد في وجوده اذ الشيء ما لم يصر جزئيا بالمعنى الاول لا يصير موجودا
بالفعل وهو ظ لانا نقول مفهوم الاين المخصص بهذا المكان الذي هو
ما بين المبدا والمنتهى وان كان كليا يمكن فرض صدقه على كثيرين لكن الاين
الشخصي الموجود منه على ما ذكره الشيخ جزئي بالمعنى المشهور ايضا فانه
اين واحد شخصي لا يمكن فرض صدقه ايضا على كثيرين فان تعدد الايون المكانية
في هذا المكان انما يمكن بفرض تكثر في تلك المسافة عند تكثرها لم يكن
هذا الفرد الشخصي الموجود الذي ذكره بل يحدث ح ايون شخصية اخرى
كل منها يوجد في قطعة من تلك المسافة بحسب ما فرض من تكثرها فوجود هذا
الفرد انما هو بشرط عدم تكثر المسافة وفرض تكثر الايون انما هو بفرض
تكثر المسافة وظ انه ليس للعقل تجويز صدقه ما لا يمكن وجوده الا في حاله
على ما لا يمكن وجوده الا في حالة اخرى عند ما لاحظتها هذين الوجهين

فتفطن

فتفطن لا يتق بعد الشروع في الحركة ووجود التوسط المذكور يمكن قطع الحركة
او المسافة في كل حد من الحدود الباقية وعلى كل تقدير يكون هذا الموجود منه
شخصا اخر فلا يكون ذلك الا كليا لامتناع فرض صدقه الجزئي على كثيرين
لانا نقول على تقدير القطع في كل حد يكون هذه الحركة شخصا غير الشخص
الذي يكون على تقدير القطع في حد اخر والواقع لا يكون الا قطعا واحدا
قطعا فهو على كل تقدير يكون شخصا واحدا لكنا باعتبار عدم وقوفنا
على ما سيقع وتجويزنا القطع في هذا الحد او حد اخر احتملنا ان يكون
الوجود هو هذا الشخص او ذلك الشخص كما اذا رايتا شخصا لم نعرفه زيدا
وعمرو وترددنا فيه بينهما فالتردد انما هو لجهلنا بحاله لا لصلوح الامر في
نفسه لهما فلا يلزم منه كونه كليا فكذا ههنا فتامل والامام الرازي في
المباحث المشرقية بعد ما حقق ان التوسط المذكور امر موجود في الاين و
مستمر باستمرار الزمان كما اذا وجد بياض واحد في ان وبقي زمانا وبسط
القول فيه قال بقي ههنا قولهم الحصول في الوسط امر كلي ولا يوجد ذلك
في الاعيان فنقول ذلك التوسط انما يكون فيه كثرة عددية اذا كانت
في المسافة كثرة عددية حتى يقال ان الذي وجد في هذا الحد من المسافة
غير الذي وجد في الحد الاخر لكن المسافة متصل واحد فلا يكون القطع و
الحدود فيه واجبة الحصول فاذا لم يحصل لم يكن هناك الا مسافة واحدة
فلا يكون ذلك التوسط بين ذلك المبدا والمنتهى اذ ذلك المتحرك في ذلك
الزمان في النوع الواحد الا امرا واحدا بالعدد لان الجزئي ما نفس مفهومه

يمنع من وقوع الشركة فيه ونفس مفهوم التوسط المذكور مع وحدة الموضوع
والزمان وما فيه وما اليه بالعدد يمنع من وقوع الشركة فيه فهو اذن امر
جزئي وامكان فرض الاجزاء فيه لا يجعله كليا فان امكان فرض الاجزاء في
الشيء لا يجعله كليا فان الخط الواحد يمكن ان يفرض فيه اجزاء كثيرة مع
انه جزئي بل المعتبر في كون الشيء كليا امكان فرض الجزئيات وقد عرفت
الفرق بينهما وعرفت ان ذلك غير ممكن ههنا فهذا ما عندي في هذا الموضع
المشكل العسر ولا يخفى ان التوسط اذا كان موجودا في الاين على ما حققه
فلا يمكن فيه فرض الاجزاء فيه لا يجعله كليا انما يصح فيما اذا كان التوسط
المذكور امرا منقسما مذكورا بانقسام المسافة وح لا يكون موجودا في الاين
ففي كلامه خلط بين معنى الحركة فتشتت ولا تخلط **قوله** بل يسمى الاتصال
اي اتصال المسافة ولا ينفصل بالفعل اما لو حصل تكثر هذا المكان وذلك
المكان بالفعل وبعد حصوله لم يكن ذلك الموجود الذي ذكره بل يتحقق ح
موجودات متكثرة من الاين بحسب تكثر المسافة فافهم **قوله** ولو كان
الحركة له لذاته لا بسبب اصلا الخ اعترض عليه بان الطبيعة محركة لذاتها
عندهم مع انها لا يتحرك ابدا فان قالوا ان الطبيعة انما يقتضي الحركة بشرط
زوال الحائل والمانع فعند بقائها عليها تسكن ولا يترك لفقد شرط علة الحركة
فنقول ان اقتضاء الجسم ايضا يجوز ان يكون كذلك فلا يتم الدليل ويمكن
ان يكون مراد الشيخ ههنا مجرد ان الطبيعة الجسمية ليست علة مستقلة
للحركة والا لزم دوام الحركة في كل جسم بل لا بد من خصوصية من مادة

مخصوصة او صورة كذلك او حالة خاصة يقتضي الحركة عندها ولا يقتضي عند
حالة اخرى وح يتم ما ذكره ههنا واذا اريد اثبات استناد الحركة الى الطبيعة
دون الجسمية المشتركة كما هو مذهبهم فيمكن الاستناد ح باختلاف
الحركات في الجهات والامكنة التي يتوجه اليها فان ذلك يشهد بان
حركاتها لطلب امكنتها المستندة الى صور الخارجية لا الجسمية المشتركة
فتامل **قوله** ولو كانت ذات المتحرك الخ هذا اما تكرار لسابقه وتاكيد
له كما هو طريقة القدماء او الاول استدلال بالاجسام المتحركة التي
تقدم عنها الحركة وهذا استدلال بالاجسام الغير المتحركة اصلا اي التي لم
يتفق حركتها اصلا كالاجسام الثابتة دائما في امكنتها الطبيعية لانها
لا يتحرك اصلا لعدم وجود جسم كذلك اذ كل جسم على رايهم اذا اخرج عن مكانه
الطبيعي لانها الا اقتضى بطبعه الحركة اليه فجسم عدم عنه الحركة في جميع
الاحوال غير موجود عندهم ولا يخفى انه يرد عليه ما نقلنا من الاعتراض
على الوجه الاول والجواب الجواب ثم اذا حمل الكلام على الوجهين فقوله
فان وجد جسم طبيعي يتحرك دائما تفريع عليهما فافهم **قوله** ومما يتبين
لك ان الشيء لا يحرك ذاته الخ هذا من قبيل ان يقال ان السواد لو قام بالجسم
فاما ان يقوم بالجسم الابيض او بالجسم الاسود فان قام بالجسم الابيض فيلزم
اجتماع السواد والبياض فيه وان قام بالجسم الاسود فيلزم ان يقوم فيه
سواد اخر والا لزم ان يخرج فيه شيء من القوة الى الفعل بشيء فيه بالفعل و
فساده ظاهر فان السواد يقوم بالمهية من حيث هي لا معتبرا مع السواد ولا لون

اخرنم فى زمان القيام اسود بهذا السواد القائم به فكذا ههنا نقول ان المتحرك
يجوز ان يكون هو ذات الجسم من حيث هى لا مقيدة بان لا يتحرك ولا بان يتحرك
نعم هو فى زمان التحريك يتحرك بالتحريك الذى افادها التحريك المذكور
لا يتحرك اخر وهو ظ وغفلة مثل الشيخ عنه غريب جدا **قوله** حتى يكتسب
من ذى قبل اى من بعد فان كل ذى قبل بعد وفى بعض النسخ من ذى فعل اى
من فاعل وعلى هذا يكون قولا عن نفسه بدلا منه وبيانا له **قوله** والجملة
طبيعة الجسمية طبيعة جوهرية لو ثبت كون حقيقة الجسمية هى الجوهر
القابل للابعاد كما هو مذهبهم فالامر كما ذكره لكن الكلام فى اثبات ذلك
اذ ربما كانت الجسمية فى كل جسم جوهرا مخصوصا قابلا للابعاد فاشتراك
الجميع فى ذلك لا يدل على اشتراكها فى الحقيقة فتامل **قوله** وهذا
تسليم لكن بالحرى الخ يمكن ان يكون الاستدلال المذكور مع السؤال و
الجواب مما وجده الشيخ فى كلام بعضهم وهذا ابتداء كلام الشيخ ويمكن ان
يكون السؤال والجواب ايضا من الشيخ **قوله** وكان لم يذهب اليه القائل الاول
اى من اجتمع ولا هذا الدليل وهذا لا ينافى صراحة التقرير المذكور فان عدم
استحالة سكون الجزء بالنظر الى طبيعة الجسم من حيث هو جسم كما ذكره المجيب
اذ التقرير المذكور ربما لم يكن التقرير القائل الاول وانما قرره بهذا الوجه
من اداء تحسين كلامهم به فافهم **قوله** ولا يلزم ذلك الخ ان يتغير كل محال
يلزم ذلك الخ وفى بعض النسخ يلزمه بالضمير وعلى الوجهين فهو اما من تتمة
السابق او ابتداء اعتراض اخر فعلى النسخة الاولى ان كان من تتمة السابق

فالمعنى

فالمعنى ولا يلزم ذلك الخ الذى فرض ان من توهم يعرض ان يصير المتحرك لذاته غير
متحرك لذاته وهو مفعول يلزم وقوله ان يتغير حكمه هو فاعله اى لا يلزم ان
يتغير حكمه اى حكم المتحرك لذاته بمحال يلزم ذلك وهو سكونه والحاصل ان
سكون المتحرك لذاته وان كان لازما لذلك الخ وهو سكون الجزء لكن
ذلك لا يوجب تغير حال المتحرك لذاته فان المتحرك لذاته يستحيل سكونه
على التقادير الواقعية واما اذا فرض تقدير مح يلزم منه سكونه فلا
ينافى كونه متحركا لذاته وعلى النسخة الثانية فالمعنى ولا يلزم ذلك الخ
الذى هو سكون المتحرك لذاته ان يتغير حكمه ويخرج عن الاستحالة بسبب
محال هو سكون الجزء يلزمه ذلك الخ اى سكون المتحرك فانه مع كونه
لازما لذلك الخ يلزم تحققه فهو مع ذلك مستحيل فى نفس الامر فلا
يخرج المتحرك لذاته بذلك عن ان يكون متحركا لذاته يستحيل فرض
سكونه وان كان ابتداء اعتراض اخر فالمعنى على النسخة الاولى ولا يلزم ذلك
الخ الذى هو سكون الجزء ان يتغير حكم المتحرك لذاته ووجوب حركته مح
يلزم ذلك الخ وهو سكونه اى لا نم انه يلزم على هذا التقدير ان يسكن
المتحرك لذاته ويتغير حكمه بجواز ان لا يسكن على هذا التقدير الخ ايضا
وعدم سكونه على هذا التقدير وان كان محالا لكن جاز لزومه على تقدير
مح اذ الخ جاز ان يستلزم الخ وعلى النسخة الثانية يكون المعنى ولا
يلزم ذلك الخ الذى هو سكون المتحرك لذاته ان يتغير حكمه ويخرج الى
الوجود بسبب مح هو سكون الجزء يلزمه ذلك الخ اذ على التقدير المذكور ايضا

يمكن ان لا يكون الكل وامتنع سكونه بناء على ما ذكرنا من جواز استلزام الحج للحج
وعلى ما ذكرنا اولا من كون هذا الكلام من تتمة السابق يكون قوله بل يجوز ان يكون
المتحرك لذاته ابتدا الاعتراض المذكور **قوله** لكن ح يجب عدمه ان حمل كلامه
على ما ذكرنا من الاعتراض كما هو الظاهر فالمراد بهذا القول انه لكن ح يجب عدمه اي عدم
سكون الجزء اي يلزم على ما ذكرنا من جواز عدم سكونه الكل على هذا التقدير
ان يكون سكون الجزء ممتنعا واجبا عدمه حتى يجوز استلزام الحج ونحن نقول
بذلك ونحكم باستحالة سكون الجزء ويمكن ان لا يكون غرضه الاشارة الى
ما ذكرنا من الاعتراض بل الى اعتراض اخر وهو انه على تقدير سكون الجزء يمكن ان
لا يكون الكل بل يجب عدم الكل ح غاية الامر انه اذا اثبت استحالة عدم
الكل او قيل ان مرادنا من الفرض المذكور فرض سكون الجزء مع بقاء الجزء والكل
موجودين فعدم الكل ح مستحيل نقول ان الحج جاز ان يستلزم المحال فعدم
الكل وان كان محالا جاز ان يكون لازما للحج اخر هو سكون الجزء ولا يخفى ان
قول الشيخ لكن ح يجب عدمه ربما كان ظاهره هذا التقدير لكن الغفلة عن
التقرير الاول مع وضوحه وايراد الاعتراض بهذا الوجه بعيد منه مع ان حمل
تتمة كلامه عليه يحتاج الى عناية كما يظهر مما قررنا فالاظهر حمل كلامه على الوجه
الاول فتامل **قوله** واظن ان ماخذ الاحتجاج لا يلجا الحج لا يخفى عدم وقوع
هذا الكلام الظاهر انه لو سلمت المقدمة على الطلاق فهاتم الاحتجاج لكن لما لم
يسلم ذلك فيما اذا كان التسكين محالا فالتجاوا الى تصحيح الاحتجاج بما ذكروه
فما ذكره الشيخ لا محصل له وقد يقال ان مراده ان تصحيح الاحتجاج بما ذكروه مما

لا محصل

لا محصل له اذ ح واذا اندفع المنع لكن يصير التمسك بالجزء لغوا محضا وهو الفحش
من ايراد منع على مقدمة منهم فالمتعصبون لهذا الاحتجاج ان يسلم لهم ما تعسر
علينا من دفع المنع عن هذه المقدمة فعليهم ان ياتوا بدلالة والا فتسليم عدم
تمامية الدليل وامكان ايراد المنع عليه اولى من توجيهه بما ذكروه فتامل
قوله وهذا غير قولنا وفي بعض النسخ عين قولنا والظاهر هو الثاني **قوله**
فلا يمكن ان يتوهم تلك الاجزاء ساكنة يعني ان توهم سكون اجزاء المتصل
ما دامت اجزاء له توهم لا يمكن تحققه في نفس الامر اي لا يمكن التوهم ايضا لا مجرد
عدم امكان المتوهم لان اجزاء المتصل ما دامت اجزاء له غير قابلة للسكون ولا
للاين الا بالفرض اي بمجرد التقدير والتعبير عنه بالعبارة من غير ان يكون له
معنى صحيح معقول كتوهم حركة المجرد او سكونه وح فما ذكر من الاستدلال لا يرجع
الى طايل فان ما ذكروا فيه من ان كل جسم فان سكون الجزء منه توجب سكون الكل
مجرد لفظ وعبارة والا فسكون الجزء مما لا يمكن تحققه في الخارج ولا في الوهم
فكيف يحكم عليه بايجابه لسكون الكل ولا يخفى ما فيه فان الجزء وان لم يكن له سكون
بالذات لكن يقبل السكون بالعرض بتبعية الكل ح يمكن توهم حصول الحالة
التي نراها حاصلة له عند سكون الكل والتعبير عنها بالسكون وهو كيفي في
اجزاء الدليل فتامل **قوله** او يدعى توهم فصل وامكان معا او بمعنى الاول
ان اولى ان لا يتوهم اذا امكن توهم سكون الجزء بتوهم فصله كما اعترف به فكان
ذلك يكفي في اجزاء الاستدلال فان المتحرك بذاته توهم سكون غيره باي وجه
كان لا يوجب في الوهم سكونه وتوهم سكون جزء الجسم بهذا الوجه يوجب سكونه فالجسم

ليس بمتحرك بذاته لانا نقول عند الفصل لا يبقى الكل بل ينعدم ويحدث شيئا
اخر فتوهم فصل الجزء وسكونه توهم عدم الكل لا سكونه كما ذكره المستدل
لكن يمكن ان يقال ان فصل الجزء وان سلم كونه سببا لانعدام الكل لكن لا شك
انه لا يوجب ان لا يمكن توهم بقائه معه غاية الامر ان يكون للتوهم مجالا وح
فاذا توهم سكون الجزء وفصله مع بقاء الكل فيلزم منه توهم سكون الكل وهو
يكفي في اجراء الدليل ودفع هذا الشك عنه فتدبر **قوله** فانه لا يضاد مبدا
حركة منه لمنتهاها وذلك لاعتبار الوجود في الضدين واحوال القلك
لا وجود لها بل انما هي اعتبارية فرضية **قوله** ما لم يكن له سبب محدث ومحرك
اي يجب ان يكون متحركا لذاته بل يكون له سبب يحدث فيه الحركة حتى يكون
لحركته مبدا ومنتهى وفي بعض النسخ لم يوجد لفظة محرك وهو اظهر **قوله** لكل
حركة من حركات القلك فانها يفرض لها ذلك اي المبدا والمنتهى باحد الوجهين
المذكورين لضرب القوة فانه اذا جعل مبدا حركة من حركاته ووصول الشمس الى
نقطة اول الحمل مثلا فعند وصولها اليه فهو مبدا يمكن فرضه مبدا وتحديدها
به بالقوة القريبة من الفعل وقبل وصولها اليه يمكن تحديدها به بالقوة
البعيدة **قوله** فالحركة المكانية او المنتهى باي معنى كان الحركة فهو بذلك
المعنى للمتحرك ايضا وبالعكس فلا يعقل التفرقة وكان المراد ان المغير من المبدا
والمنتهى في الحركتين اي الذي يمكن اعتباره في كل قطعة من احدى الحركتين
هو انه اذا عين حركة ومسافة تعين مع ذلك مبدا ومنتهى ايضا واذا لم يتعين
ذلك في نفس الامر كما اذا عين قطعة في اثناء حركة متصلة واحدة واما المتحرك

او الوضعية ظاهر كلام الفرق بين الحركة المكانية والمتحرك المكاني وهو كما ترى فان المبدا صح

المكانية

المكاني فلا بد ان يكون له المبدا والمنتهى بالفعل او بالقوة القريبة من الفعل اي لا بد
له من المبدا والمنتهى بالنسبة الى بعض حركاته بالفعل وبالنسبة الى بعضها
بالقوة القريبة من الفعل فان الحركة المكانية لا تمتنع اتصالها واما فلا بد
لتمامها من مبدا ومنتهى بالفعل ثم كل قطعة منها فلها مبدا ومنتهى بالقوة القريبة
من الفعل واما الحركة الوضعية فلما وجد منها ما لا بداية لها ولا نهاية لحركة
القلك فقد لا يوجد لمتحركها مبدا ومنتهى بالفعل اصلا نعم اذا عين قطعة
منها اي قطعة فقد تعين مع ذلك لها مبدا ومنتهى فتفطن **فصل**
في نسبة الحركة الى المقولات **قوله** واخرجوا منها اي الحركة التي هي الكيف
السيال لا من كل حركة كالكم السيال مثلا بخلاف الفريق الاول فانهم اخرجوا
المقولتين من كل حركة وقيل ان قوله واخرجوا الدين عطفا على خصوا ولبس المخرجون
هذا القوم فقط بل اصحاب هذا المذهب اعني مذهب القايلين بالسيال فهو
عطف بالمعنى على ما يفهم من قوله وبالجملة فان السيال في كل جنس هو الحركة فكانه
قال وبالجملة جعلوا السيال في كل جنس هو الحركة واخرجوا منها اي من الحركة
مقولتين يفعل وينفعل ولا يخفى ما فيه من التكلف **قوله** وليس هنا اي كونه
سيالا **قوله** من غير ان يكون فصلا اذ الابيض والاسود لا يفترقان بالفصول
فلم لا يجوز ان يكون التسود اي السواد السيال والتسود الثابت ايضا كذلك فافهم
قوله وههنا مذهب ثالث اي للقايلين بالمذهب الاخير وهو القول بالتشكيك
او في اصل المسئلة من المذاهب المردودة او مطلقا كما سيظهر توجيه الجميع
قوله فان الكمال الماخوذ في رسمها فان الكمال عبارة عن وجود شيء لشيء من

شانه ان يكون له ذلك الشيء والوجود مقول على ما تحته بالتشكيك فكذا الكلام
قوله واذا لم يكن هذه المقولات داخلة تحت جنس الخ كان مدخليته هنا فيما
ادعاه من عدم كون الحركة معنى جنسيا باعتبار ان الحركة معنى ينسب الى تلك
المقولات فانها عبارة عن نسبتها واذا كان المنسوب اليه اجناسا مختلفة فالظ
ان النسبة اليها ايضا كذلك ويمكن ان يكون غرضه اثبات عدم جنسية الحركة
على جميع المذاهب فيهما لبيان عدم جنسيتها على خصوص مذهب من قال ان
الحركة في كل مقولة من تلك المقولة وما بعد بيان عام فافهم قوله والمذاهب
الملتفت اليها فهذا المظ ان المراد ان المذاهب الملتفت اليها للرد هي هذه
الثلثة وهذا ابناء على ان المراد ان المذاهب الملتفت اليها للرد هي هذه
الثلثة وعلى هذا فالمذهب الاول وهو ان الحركة هي مقولة ان يفعل ليس من
جملة هذه الثلثة فانه مختار بل الثلثة هي القول بالاشتراك البحت والقول
بالسيال على اختلاف المذاهب فيه والمذهب الثالث وهو القول بالتشكيك
دون القول بالسيال وح فالمذهب الاوسط هو القول بالسيال وما حكم اولا
بعدم اعجاب ثم تصدى لرد المذهب الثالث ايضا ثم اشار الى جريان البيان
في رد المذهب الاول ايضا وهو القول بكونه اسما مشتركا على الاطلاق اي
بالاشتراك البحت فظهر بطلان هذه الثلثة جميعا وبقي الحق واحدا وهو
ان الحركة نفس مقولة ان يفعل كما ذكره اولا او بناء على معرفة الشيخ بان
القائلين بالاشتراك البحت ايضا قالوا بان المقول عليه لفظ الحركة بالاشتراك
البحت هو الكيف السيال والكم السيال مثلا وعلى هذا فالمذهب في اصل

المسئلة

المسئلة مطلقا ثلثة هي القول الاول والقول بالسيال مطلقا والقول
بالتشكيك بدون القول بالسيال ولما تصدى لبطلان القول بالسيال
وكذا لبطلان المذهب الثالث بالمحذور المشترك بينه وبين الكاينة
الاولى فبقي الحق واحدا وهو المذهب الاول وعلى هذا فمحل قوله ويمكن ان
يبين هذا البيان آه على انه يمكن ان يبين بمثل هذا البيان الاخير بطلان
القول بكون الحركة اسما مشتركا على الاطلاق اي سواء قالوا بالكيف السيال
والكم السيال على ما هو الواقع وبني الكلام في تعداد المذاهب عليه ام لا فانه
ذكره في البيان الاخير يجري في رده مطلقا كما لا يخفى ويحتمل ان يكون مراده حصر
مذاهب القول بالتشكيك وعلى هذا فالمذاهب الثلثة هو القول بالسيال مع
جعل الافتراق بين التسود والسواد نوعيا والقول به مع جعل الافتراق
غير نوعي والقول بالتشكيك بدون القول بالسيال وقد اشار الشيخ الى
بطلان المذهب الاوسط منهم ثم الى بطلان الاوسط والاخير جميعا ثم اشار
الى بطلان القول بالاشتراك البحت فبقي المذهب الاول من القائلين بالسيال
والقول الاول ولما ظهر بطلان الاول ايضا مما ذكره في عدم اعجاب المذهب
الاوسط اذ ما ذكره من استكراه ان يقال التسود كيفية او ان النمو كمية
يجري على القولين جميعا الا انه خص عدم الاعجاب بالمذهب الاوسط لان القول
بكون التسود مثلا كيفية من نوع السواد اشد كراهة من جعله كيفية
من نوع اخر وايضا قوله ويظهر من هذا ان اشتداد السواد الخ انما يجري في رد
القول الاوسط فقط فلذا لم يلتفت الى المذهب الاول منهم وحكم بانه بقي الحق

واحداً وهو ان الحركة هي مقولة ان ينفعل على ما ذكره اولاً فتامل **قوله** تعرض
عليه زيادات لا يثبت مبلغها ولا يجوز ان يكون تلك الزيادات من جنس السواد
اذ عند اضافة سواد الى سواد اخر لا يبقى النوع الاول كما ذكره الشيخ بل لابد
ان يكون من عوارضه وح فليس ما فرض من السواد السيال بسواد سيال بل سواد
ثابت متحرك في عارض من العوارض وايضا لو كانت الزيادات سواداً سيالا
فننقل الكلام اليها ونقول ان في تلك الزيادات اما ان يكون سواد ثابت
او لا يكون الى اخر الدليل وفيه انه ح يمكن اختيار ان السواد المشتد هو السواد
الاول الثابت الذي تعرض عليه الزيادات فلا يلزم وجود سواد ثابت
اخر هذا والظاهر ان مراد من قال بالكيف السيال والكم السيال ان في صورة
الحركة في السواد مثلاً بالاشتداد يوجد فرد من السواد تدريجي متصل واحد
قابل للقسمة الى غير النهاية بحيث يتوهم في كل ان انه فرد اخر اشتد من الفرد الذي
توهم في ان فرض قبله ولا يخفى ان الاتصاف بالاشتداد بهذا المعنى لا يبقى
الا وجود الموصوف والموصوف موجود فان الموجود عندهم اعم من الثابت و
غير القار واما وجوب كون الموصوف موجوداً ثابت الذات فلا دليل عليه
ولو تمسك الشيخ في ابطال الموجود الغير القار فيما سبق منه من الدليل على عدم
وجود الحركة القطعية في الخارج فقد عرفت حاله ايضا هذا اذا لم يكن في الجسم
قبل الحركة سواد ومتحرك في السواد وان كان فيه سواد واشتد فان جوز بقاء
السواد الاول وعروض زيادات عليه من جنس السواد ويشتد بها بناء على
منع ما ذكره الشيخ من ان اشتداد السواد يخرجه عن نوعه الاول فالامر

اظهر اذ الموصوف بالاشتداد ح موجود ثابت الذات هو ذلك السواد الاول
وينضاف اليه فرد اخر تدريجي على الوجه المذكور وانما يجوز ذلك بناء على ما ذكره
الشيخ فنقول ان عند الاخذ في الاشتداد ينعدم ذلك السواد الثابت
القار ويحصل فرد تدريجي على الوجه المذكور الى ان ينقطع الحركة فيستقر
على فرد ثابت كانه لا يخلو عن قوة حيث يندفع به ما يستشكل في الحركة من
لزوم تتالي الآنات وغيره من المفاسد كما سيجيء على تقدير وجود الافراد
الغير المتناهية بالفعل ولزوم خلو الماء عن الحرارة بالفعل حين ما يغلي
اشد الغليان وخلو الجسم عن السواد مثلاً عند الحركة فيه وعن الكم عند النمو
والذبول والتخلخل والتكاثف الحقيقيين الى غير ذلك مما يكذبه الحس و
العيان على تقدير القول بوجودها بالقوة لا بالفعل على ما هو المحكي عنهم ولا
حاجة في دفعها الى ما ارتكبوه من التعسفات كما سيشير اليها واما ما يتوهم
من انه لا معنى للسواد الا الحركة في السواد ولا معنى للحركة الا تغير الموضوع
في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير والتبدل ليس من جنس
المتغير والمتبدل لان التبدل حاله نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فلو
كان المتبدل بالحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنساً للتبدل الواقع
فيها فضيه تامل اذ لو جعل حقيقة الحركة هي التغير والتبدل فظ انه لا يجوز
ان يكون الحركة في كل مقولة من جنس تلك المقولة فالظ ان مراده من قال
بذلك ان في صورة الحركة في كل مقولة التي يظن انها التبدل في افراد تلك
المقولة لا تبدل حقيقة بل انما يوجد فرد زماني سيال غير قار هي حقيقة الحركة

او انهم لم يميزوا من وجود التبدل لكن اثبتوا هذا الامر السيال ايضا وجعلوا الحركة
اسما له او لهما والحاصل ان العمل في المقام ابطال وجود هذا الامر السيال و
ان لهم بذلك واطلاق الحركة عليه فامره سهل اذ يرجع حقيقة الى الاصطلاح
ولا مساحة فيه ثم لو ابطل وجود هذا الامر السيال في الخارج فكانه لا ضير
ايضا اذ وجوده في الذهن ايضا لعله يكفي في تصحيح اطلاق الحركة عليه كيف والحركة
القطعية على رايهم لا وجود لها في الخارج والظاهر ان من فسر الحركة بذلك الامر
السيال الارادة بالحركة هي القطعية لا التوسطية فتامل **قوله** بل اشتداد
الموضوع في سواده لما فسر اولا التسود باشتداد السواد وهو يوهم ان يكون
السواد موضوعا للاشتداد كما توهم بعضهم ان الموضوع للحركة في كل مقولة
هو تلك المقولة فالتسود هو ان يشتد ذات السواد وكان هذا باطلا عند
الشيخ كما سيشير اليه في الفصل الاتي فاضرب عنه وقال ان التسود ليس هو
اشتداد السواد بان يكون السواد موضوعا للاشتداد بل اشتداد الموضوع
في السواد فالمقولة في كل حركة هي ما فيه الحركة لا موضوع الحركة **قوله**
ويظهر من هذا ان اشتداد السواد الخ اي مما ذكرناه من ان في صورة اشتداد
السواد ليس الموجود فرد واحد من السواد سيالا بل يجب ان يوجد في كل
ان زيادة على الاول يظهر ان اشتداد السواد يخرجه عن نوعه الاول
از يستحيل ان يشارك في كل حد الى موجود منه وزيادة عليه بل كل ما يبلغه
من الحدود فكيفية واحدة بسيطة ضرورة وهذا انما يدل على ان الموجود
في كل حد هو فرد اخر غير الموجود في احد السابق واما اختلافه معه في النوع

فكانه

فكانه مبني على ان الاشد والاضعف مختلفان بالنوع فيكون تخصيصا بالحركة
في الكيفيات ولا في سائر الحركات فغاية الامر عدم بقاء الشخص الاول
واما خروجه عن نوعه فلا فتامل **قوله** والتسود المطلق الظاهر ان المراد
بالتسود المطلق ما لا يمكن تسود اشد منه وفي تحققه تامل فتامل **قوله**
اذ كانت اصناف الحركة اه قد يقال ان بناء هذا الايراد المشترك على ما سبق
من الشيخ من رد المذهب الاوسط اذ قد ابطل فيكون كل صنف من الحركة داخلا
تحت جنس من الاجناس العالية وبعد ذلك يتم ما اورده ههنا او على ان يقال
انا نعلم قطعا ان جميع اصناف الحركة من حيث هي حركة لا بد ان يكون من جنس
واحد فاذا لم يكن جميعها داخلة في مقولة ان ينفعل ولا في مقولة اخرى من
العشر على ما هو رايهم فيجب ان يكون كل منها جنسا عاليا او يكون الجميع داخلة
تحت جنس اخر غير هذه المقولات والفرق بين هذا الايراد وما سيذكره
بعد ذلك بقوله فنقول للطائفتين جميعا الخ ان هذا الزام لهم بالنظر
في امر الحركة واصنافها وانها لا بد ان يكون جنسا او داخلة في جنس و
ذلك الزام لهم بالنظر في مقولة ان ينفعل وفي حقيقتها وانها لا بد ان يكون
اما نفس الحركة المطلقة او نفس صنف منها او اما نفس نسبة الحركة
المطلقة الى الموضوع او نفس نسبة صنف منها اذ لا محيد في مقولة ان
ينفعل من ان يكون اما نفس الحركة او نفس نسبة الحركة ولا يخفى ما في الوجهين
من التعسف لا سيما الاول والظاهر ان الامر المشترك اللازم على المذهبين
هو ما يذكره الشيخ بقوله فنقول للطائفتين جميعا الخ وما سبقه تمهيد

وتحقيق لمبناه فذكر ان مبنى الايراد على انحصار المقولات فى العشر وان من قال
به يلزمه اما تجويز كون الحركة جنسا من الاجناس العالية واما القول بزيادة
المقولات على العشر فان جميع اصناف الحركة ح لا يدخل فى جنس منها ولا فى مقولة
ان ينفعل وتخصيصها بالذكر كانه للاشارة الى ان المقولة التى يحتمل ان يكون
جميع اصناف الحركة مندرجة تحتها هى تلك المقولة وهو معان كلية مقولة
على كثيرين فى الاجناس لا تفاوت بينها فى ذلك فاذا لم يكن جميعها مندرجة
تحت جنس منها فاما ان يكون كل منها جنسا عاليا او يكون جميعها مندرجة
تحت جنس عال غير العشر وعلى الوجهين فلزوم الزيادة ظ او يكون كل منها
مندرجا تحت جنس عال منها كما ذكر فى المذهب الاوسط وح ايضا يلزم القول
بزيادة المقولات على العشر فان مقولة ان ينفعل لا بد ان يكون اما واحدا
منها او عبارة عن نسبة الحركة المطلقة او عن نسبة حركة ما وكل انتقاد
تزيد المقولات على العشر كما سيفصله الشيخ عند تقرير الايراد ويمكن ان
يقال مراده من عدم دخول اصناف الحركة فى جنس منها عدم دخول نوع جنس منها
اصلا لا جميعها تحت جنس واحد ولا كل منها تحت جنس وهذا انما هو
على المذهب الاخير وعلى هذا فكانه اشار فى تقرير مبنى الايراد الى تقرير
يختص بالمذهب الاخير ثم اشار فى تقرير اصل الايراد الى تقرير ينهض على
المذهبين جميعا ولا يتوهم انه على هذا لا يصح الحكم بكون المذهب الاخير
احصن واحكم من الاوسط لاختصاصه ايضا بايراد لا يرد على الاوسط
وذلك لان المحذور اللازم على المذهب الاخير محذور واحد وان امكن الزام

عليه من وجهين وعلى الاوسط من وجه واحد بخلاف المذهب الاوسط فانه
مع اشتراكه فى هذا المحذور بوجه يلزم عليه محذور اخر ايضا على ان ارتكاب
هذا المحذور لعله فى اهون عند الشيخ من القول بكون التسود كيفية او التمو
كيفية لشدة استكراهه له فتامل **قوله** فانهم قد نعلوا فى مقولة الجده
الخ فانهم جعلوا الجده وهو كون الشىء محاطا بما ينتقل بانتقاله مقوله
من العشر مع ظهور انها مقولة على ما تحتها بالتشكيك فان جلد الحيوان
اولى بذلك من قميصه مثلا فاذا سامحوا فيها فليتسامحوا فى مقولة ان
ينفعل ايضا لو فرض قولها بالتشكيك فافهم **قوله** فيكون نفسها جنسا كان
هذا انما يتوجه على القول الاخير فقط اذ على القول الاوسط يكون نفس
كل صنف داخلا تحت مقولة من المقولات العشر فلا يزيد عدد الاجناس
من هذه الجهة او يقال بناء الكلام على انه اذا جعل نسبة حركة ما جنسا عاليا
فبالاولى ان يجعل نفسها ايضا جنسا عاليا ولم يجعل تحت مقولة اخرى
فتدبر **قوله** واما نحن يعنى ان ما ذكرناه من البيان انما هو على قواعدهم المسلمة
عندهم من كون المقولات عشرا وكون كل واحد منها حقيقة الجنسية وان لا
شىء خارج عنها وان كنا نحن لا نشدد كل التشدد فيها لعدم دليل عليها
قوله ويمكن ان نبين هذا البيان اذ نقول لهم ما قولكم فى مقولة ان ينفعل
الى اخر ما ذكره الشيخ **قوله** وهو المذهب الاول وهو ان الحركة نفس مقولة ان
ينفعل ولا يخفى ان القائلين بالسيال انما فسروا به الحركة القطعية
كما اشرنا اليه سابقا لكن حمل كلام الشيخ واجرائه القائلين بوجود الحركة

التوسطية في الخارج دون القطعية على انه لتحقيق الحركة القطعية التي
لا وجود لها عندهم الا في الخيال وانها من مقولة ان يتعقل وانهم لم يتعرضوا
لتحقيق الحركة التوسطية الموجودة عندهم في الخارج وانها من اي مقولة كما
ترى فالظ حمل الكلام ههنا على ان كل فرقة بصدد تحقيق الحركة الموجودة
عندهم فالقايلون بالسيال جعلوا الحركة القطعية موجودة وفسروها به
والشيخ واحزابه القايلون بان الموجود انما هو الحركة التوسطية جعلوها من مقولة
الانفعال لكن يشكل ذلك بما اشرنا اليه في الفصل السابق في بحث تحقيق
الحركة التوسطية من الاشكالات في جعل الحركة التوسطية من مقولة
الانفعال فتذكر والحق ان ما نفهم من الحركة ليس هو الانفعال بل هو السيال
من كل مقولة او التغير والتبدل التدريجيان او كون الشيء ما بين المبدء و
المنتهى نعم الانفعال على الوجه الاول فالقول بان الحركة هي مقولة ان ينفعل
سخيف فان قلنا بان الحركة هي الاول فلا اشكال وما ذكره الشيخ في ابطاله
قد عرفت حاله وان قلنا بانها هي الامر الثاني وكلاهما في كونه اعتباريا فلا اشكال
ايضا واما الثالث فان قلنا ايضا باعتباريته وعدم وجوده في الخارج كما
هو الظ فلا اشكال ايضا في عدها المقولات من هذه الجهة وان قلنا بوجوده
فينبغي ان يجعل مقولة عليحدة وان زاد به عدد المقولات اذ لا دليل على العشر
والانحصار فيها كما اشار اليه الشيخ واما الانفعال فان لم يقل احد بوجوده
فالوجه ان لا يجعل بقوله وان قيل بوجوده فيجعل مقولة عليحدة وليس هو من
الحركة في شيء لكن الفرق بين الانفعال التدريجي اللازم للحركة والدفعي

الكاين

الكاين في غيرها كان تحكم فلو قيل بوجود الانفعال فينبغي ان يجعل مقولة عليحدة
سواء كان تدريجيا او دفعيا فالاوجه جعل معتبر من التدريجي مقولة عليحدة كما
فعلوه فتامل **فصل** في بيان مقولات التي تقع الحركة فيها **قوله** هذا هو الاخير
وذلك لظهور فساد المعنى الاول والثالث ايضا فظهر فساده عنده بما قرره
في الفصل السابق واما الثاني فيبطل ايضا بما ذكره هناك وابطال الثالث
بل جريانه فيه اظهر اذ الحكم بان المتحرك يجب ان يكون امرا باقيا ثابت الذات
من اول الحركة الى اخرها كانه اظهر من الحكم بذلك في الامر الذي يشتد بمجرد
اتصافه بالاشتداد على ما ذكره في ابطال الثالث وح فنقول لو كان المقولة
موضوعا حقيقيا للحركة حتى يكون التسود هو ان يشتد ذات السواد فذلك
السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا لوجوب بقاء المتحرك
بشخصه وان بقي فان لم يحدث فيه صفة زايدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدث
فيه صفة زايدة فلا يتبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في
صفته وهو خلاف المفروض ولو قيل لعل ذلك السواد يبقى ويضاف اليه
في كل آن حصة اخرى من السواد يشتد بها لا صفة خارجة عن حقيقة السواد
حتى لا يكون الاشتداد في السواد بل في صفته فيندفع بما ذكر هناك من انه
اذا اتصف حصة من السواد الى حصة اخرى لا يبقى شخصه الاول يعني ان المتحرك
لا بد من بقائه بشخصه من اول الحركة الى اخرها كما ذكرنا **قوله** هو قول المجازي
والمراد التغير والتبدل فيه دفعة **قوله** وذلك لان الصورة الجوهرية
لا يتحقق الا بحركة في الجوهر اما بحركة المحل في الحال او بالعكس ولما كان الثاني ظ

البطلان لم يتعرض له الشيخ واقتصر على بيان امتناع الاول ولما كان الاحتمال
الظاهر من الحركة في الحال هو الحركة في الصورة النوعية اجرى الدليل فيها وحكم
بامكان انواع جوهرية غير متناهية ولو اجرى في الصورة الجسمية فيجري مثله
ازح يحكم بامكان افراد جوهرية غير متناهية مع انه يمكن حمل الانواع على الافراد
فيجري في الجميع فتامل قوله امكان انواع جوهرية غير متناهية بالعدد فيلزم
وجود تلك الانواع الغير المتناهية بالفعل في اثناء الحركة فيلزم تتالي
الآنات وتتالي افراد المقولة وكون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين وان لا
تنقطع حركة في بعض التسح بل بالعدد بالقوة وعلى هذا فالمعنى انه يكون بين جوهر
وجوهر امكان انواع غير متناهية بالقوة ويلزم ح وجودها بالفعل فيلزم
ما ذكر من المحذورات او المراد انه يلزم امكان وجود انواع غير متناهية بالقوة
لانه لا يمكن وجود تلك الامور الغير المتناهية بالفعل لما ذكر من المحذورات
فلا بد ان يكون بالقوة وقد علم ان الامر بخلاف هذا فانه اذا كانت الصورة
بالقوة فالمتحرك لا يكون موجودا بالفعل مع انه لا بد من وجوده بالفعل من
اول الحركة الى اخرها كما يصرح به في الوجه الثاني وعلى النسخة الاولى ايضا
يمكن حمل الكلام على هذا الوجه اي يكون بين جوهر وجوهر امكان انواع
جوهرية غير متناهية بالعدد بلا وجود شيء منها بالفعل وقد علم ان الامر
بخلاف هذا لما ذكرنا بعينه وعلى النسختين يمكن ان يجعل المحذور انه لا
يبقى ح شخص المتحرك من اول المتحرك الحركة الى اخرها بحالة ذهو مع كل صورة
غيره مع صورة اخرى مع انه لا بد ان يكون المتحرك شخصا باقيا من اول الحركة

الى اخرها بحالة ذهو مع كل صورة غيره مع صورة اخرى مع انه لا بد ان يكون المتحرك
شخصا باقيا من اول الحركة الى اخرها وهذا في حركة الجسم او الصورة الجسمية
في الصور النوعية البسيطة ظ واما في حركة الهيولى في الصور فيه تامل
اذ المادة الشخصية العنصرية انما تتوقف عندهم على مطلق الصورة لا على صورة
الشخصية فجاز ان يتبدل عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات
مع بقائها بشخصها الا ان يدعى الصورة في ان المتحرك لا بد له من تحصيل وتعين
شخصي وهو انما يحصل للهيولى بالصورة المعينة فهي مع احدى الصور ذات
محصلة ومع الصورة الاخرى ذات محصلة اخرى واما التشخص الهيولاني
المحفوظ بتعاقب الصور فله نوع ابهام ولا يكفي ذلك في تحصل المتحرك كما
قيل وللتامل فيه مجال بل الظاهر كفاية ما لها من التشخص في صحة الحركة
عليها وان لم يكن لها تحصل بالفعل على انه لو تم فانما يتم في حركتها في الصور الجسمية
واما لو تحركت في الصور النوعية على تقدير حلولها فيها فلا اذ لا تتم توقف
تحصل الهيولى على الصور النوعية ايضا فتامل ثم لا يخفى ان المحذور في الوجه
الثاني ايضا لا بد ان يجعل احد ما ذكرنا من المحذورات وح لا يكون فرق
بين الوجهين الا بمجرد التغيير في التعبير او زيادة تفصيل في الثاني دون
الاول ولا يخلو اعتبر بعد والتفرقة بين الوجهين بجعل المحذور في احدهما
بعض ما ذكرنا من المحذورات وفي الاخر بعض اخر مع عدم اشعار في العبارة
وصلاحية ما ذكر في كل منهما لتفريع الجميع تكلف فالاظهر جعل المحذور
في الوجه الثاني احد ما ذكرنا من المحذورات وجعل بناء الوجه الاول

على عدم امكان انواع جوهرية غير متناهية بالعدد او بالقوة لانحصار الانواع
الجوهرية التي يتوهم فيها الحركة الجوهرية في الاربع فلا يمكن القول بامكان انواع
جوهرية غير متناهية في الاشياء بحيث اذا فرض السكون في كل ان يحصل نوع منها
بالفعل غير ما يحصل على تقدير السكون في ان اخر ولو قيل انه لا دليل على الانحصار
في الاربع وامتناع حصول نوع اخر وانه يوجد بالفعل فنقول بعد التنزل عن
انه ربما كان للشيخ دليل على الانحصار ان الشيخ لم يحصل المط امتناع الحركة في
الجوهر بل ذكر انه ان قلنا ان فيه حركة هو قول مجازي وان هذه المقولة لا تتحقق فيها
الحركة وظاهر ان ما ذكر في البيان يفيد ذلك اذ يظهر منه ان الحركات الواقعة فيها
ليست الا بالمجاز اذ لو كانت على سبيل الحقيقة لكانت بحيث لو فرض السكون
في كل ان يحصل نوع بالفعل غير ما يحصل على تقدير السكون في الانات الاخرى فيلزم
وجود تلك الانواع الغير المتناهية بالقوة القريبة من الفعل ولا ريب ان الامر
بخلافه ومنه يظهر جواب ما قيل انا الحركة في الاربع يمكن ان يكون على سبيل
العطف والرجوع فلا يلزم عدم الانحصار في الاربع فافهم وههنا توجيه اخر
لكلام الشيخ كانه اظهر والصواب انه وهو ان يحمل على انه اولا استدل على ان
الصورة الجوهرية لا تتحرك بالاشتداد والضعف بان يكون المتحرك هو الصورة
فيكون بعينه ما ذكرنا من الدليل على عدم صحة الحركة في المقولة على ان يكون المقولة
موضوعا حقيقيا للحركة والتمسك بامكان انواع جوهرية غير متناهية ثم بيان
ان في الشق الاخير يلزم بطلان المتحرك وعدم بقائه بشخصه في كل ان يكون
محذوره اظهر لا لزام مفسدة من الامور الغير المتناهية ثم تصدى للاستدلال

على

على عدم امكان حركة الموضوع في الصورة الجوهرية ولما صرح فيه باجزاء الكلام
في موضوعها وتوجيهها احد ما ذكرنا فيه من الوجوه الثلثة وح فالفرق بين
الوجهين في غاية الظهور وقول الشيخ وذلك لان الصورة الجوهرية لا تقبل
الاشتداد والنقص ظاهر ذلك ولو حمل على ما ذكرنا اولا فلا بد من حمله على ان محلها
لا يتحرك فيها وهو تكلف فتدبر **قوله** والذات الغير المحصلة بالفعل يستحيل
ان يتحرك فيه للمنع مجال اذ لا ينقض العقل من وجود شيء بالقوة وتحركه من شيء
بالقوة الى شيء كل غاية الامر اعتبار الوجود بالفعل في المتحرك فالعرف لا عبرة
به في المباحث الحكمية فتامل **قوله** واما ان يكون في بعض تلك المدة اي مدة
الحركة حافظا لنوعه الاولى للجوهر الوسط وفي بعضها الاخر فاقعا في النوع
الاخر اي لوسط اخر بلا توسط امر اخر بينهما فيلزم فيه ايضا ما قيل في الشق السابق
من ان هذا ليس حركة بل انتقال من نوع الى نوع دفعة فانه انتقل من الجوهر الذي
منه الحركة الى الجوهر الوسط دفعة وبقي عليه زمانا ثم انتقل الى جوهر اخر كذلك
دفعة وبقي عليه زمانا ثم انتقل ايضا دفعة الى ما اليه الحركة وهذا ليس حركة بل
في الحركة لا بد من الانتقال في كل ان من فرد الى فرد اخر من غير ان يبقى شيء منها
في زمان فتكون تلك المدة مطابقة لحركات غير حركات النوعية الجوهرية اذ
الانتقالات في الجوهر اي في الحركة في الجوهر لا بد ان يكون لا في مدة وزمان
اي يجب ان لا يبقى على شيء من المنتقلات اليها في اثناء الحركة في مدة وزمان و
ههنا قد بقي على كل من المنتقلين اليهما في الاثنا في مدة وزمان ثم انتقل
الى ما اليه الحركة دفعة او المراد فيكون الحركة المفروضة في تلك المدة حركة

في غير نوع الجوهر من استحالة ونحوها اذ الانتقالات في الجوهرية لا بد ان يكون في
مكان وزمان وههنا ليست كذلك هذا وتمييز الدليل انه لا يصح ان لا يبقى على
شيء من الاوساط في زمان فيلزم احد ما ذكرنا من المحذورات في التوجيه الاول
للدليل الاول من ثنائي الانات وغيره او ما ذكرنا في التوجيه الثاني من عدم كون
المتحرك موجودا بالفعل مع انه لا بد من وجوده بالفعل او ما ذكرنا في التوجيه
الثالث من عدم بقاء شخص المتحرك ولا يخفى ان في التزام هذا المحذور يكفي اثبات
وسط في الجملة ولا يلزم التعرض لعدم تناهي الاوساط فالتعرض له كانه لتحقيق
معنى الحركة وليصير المحذوران بين واضحين هذا وترد على الدليلين على الوجوه الثلثة
ان بناءهما على ما زعمه الشيخ من بطلان القول بالسيال واما اذا لم يتم ذلك كما ذكرنا
فلا يلزم في الحركة في الجوهر الا وجود فرد جوهري سيال ولا يلزم وجود الافراد
الغير المتناهية فلا يتم الوجه الاول ويكفي في وجود الموضوع وتحصله بالفعل
وجود تلك الصور السيال لانها ليست بالقوة بل بالفعل الا انها موجودة
غير قار وكما يكفي لوجود الموضوع وجود الصورة القارة بالفعل الا انها موجودة
منه كما يكفي وجود الصورة الغير القارة ايضا كذلك فلا يتم الوجه الثاني وايضا
لا يلزم عدم بقاء الشخص المتحرك اذ لا يتبدل عليه الصور بل له صورة داخلة
وان كانت غير قار فلا يتم الوجه الثالث الا ان يقال ان الموضوع وان كان له
فرد واحد سيال من اول الحركة الى اخرها لكن لما كان بحيث يفرض فيه الاجزاء
المختلفة في الايون المفروضة فهو كل ان يكون المحل كان لها صورة اخرى فكانها
امر متحصل اخر فلا يبقى امر متحصل واحد من اول الحركة الى اخرها والتامل فيه

مجال ويرد ايضا على الدليلين على الوجوه الثلثة انه لا يبقى جواز الحركة في الصور
النوعية التركيبية لعدم احتياج المحل اليها في الوجود وان احتاج اليها في التحصل
النوعي التركيبي فيجوز بقاؤه من اول الحركة الى اخرها موجودا متحصلا بالفعل
بالتحصل النوعي البسيطي مع تبدل الصور النوعية التركيبية عليها ووجودها
بالقوة كما في حركة الاستحالة على ما اشار اليه الشيخ فتامل قوله ولا
يمكن ان يقال هذا لا يخفى انه ان قرر الدليل الثاني او الدليلان بالوجه الاول
الذي قررنا في توجيههما فالنقض بحركة الاستحالة لظ الوجود وجوابه
ما ذكره الشيخ واما اذا قررا بالوجه الثاني او الثالث فظاهر بعد
تقرير الدليل على احد الوجهين لا يتوهم ورود هذا النقض فتوجيه كلام
الشيخ ح انه لما التزم في الدليلين امكان انواع غير متناهية وحكم باستحالته
ولو بين وجهها امكن توهم جريان هذا في حركة الاستحالة ايضا فاجاب
بعدم جريانه فيها اذ لا محذور في كون الانواع في حركة الاستحالة بالقوة
بخلاف ما نحن فيه فتقرير الدليل على احد الوجهين انما يظهر بعد الجواب
عن النقض ولا يخفى انه على الوجه الثالث يمكن الجواب ايضا عن النقض
بان في حركة الاستحالة لو فرض وجود الانواع بالفعل ايضا لا ينتقض الدليل
اذ بناؤه على عدم بقاء شخص المتحرك من اول الحركة الى اخرها وظاهر انه انما
يلزم في الحركة في الصورة لا في الكيفيات لكن الشيخ على تقدير حمل
كلامه على الوجه الثالث كانه افتقر في الجواب على ما هو الحق عندهم
هذا واما اذا قرر الدليل الاول على الوجه الرابع الذي ذكرنا فلا مجال لتوهم

النقض بحركة الاستحالة ولا لما ذكره في جوابه فالوجه ح النقض مخصوصًا
بالدليل الثاني ولو حمل الكلام على ما ذكرنا اخيرًا من الاول لنفي حركة الصورة
في الاشتداد والثاني لنفي حركة الموضوع في الصورة فلا يتجه
ايضًا النقض الاول لان عندهم لا يجوز حركة الكيف ايضًا في الاشتداد والتضعف
بان يكون موضوع الحركة هو الكيف كما اشار اليه الشيخ وبيناه وجهه فلا
يتجه ايضًا من جعل النقض مخصوصًا بالثاني فانهم قوله فانها مستغنى عنها
في قوام الموضوع بالفعل فيجوز الخلو عنها في اثناء الحركة بل انما يتصف
المتحرك في اثناء الحركة في كل ان بواحد منها بالقوة القريبة من الفعل
بحيث لو سكن في هذا الان لوجد هذا الفرد منها ولو سكن في ان اخر لوجد
فرد اخر اشد من الاول او اضعف منه وهكذا وحكم العقل ضرورة استحالة
خلو الجسم عن الاين او الكم انما هو باستحالة خلوه منهما بالكلية بمعنى ان لا يوجد
الا بالفعل ولا بالقوة على الوجه المذكور واما باستحالة خلوه عنها بالفعل
فلا وما يحكم به الحس والعيان من تضاد الاين بالفعل في اثناء الحركة فيه
وكذا الكم عند النمو والذبول والتخلخل والتكاثف الحقيقيين وبالون
عند التسود مثلا مما لا عبرة به كما في بياض الثلج بل انما نشاهد الاشتباه
بينهما بالفعل وما بالقوة فان الموجود في الصور المذكورة هو الاين او الكم
او الكيف بالقوة فيظن انها بالفعل كما في الجسم الابلق والجسم الذي نصفه
حار ونصفه بارد فان الحس يحكم بوجود القسمين فيهما بالفعل والعقل
يحكم بخلافه وبعد قيام البرهان لا عبرة بحكم الحس على خلافه ومثله القول

في

في احساس الحرارة في الماء عند ما يتسخن على ان الظاهر ان الاحساس بها انما هو
باعتبار تاثر اليد مثلا منه وحدوث الحرارة فيها بما سنه فيمكن ان يقال
ان تلك الحرارة ليست هي حرارة الماء لامتناع انتقال الاعراض بل الفايض
عليها المبدأ الفياض بسبب الاستعداد الذي اكتسبته بسبب المجاورة
الحار بالفعل يصير سببًا لذلك الاستعداد فلم لا يجوز ان يصير مجاوره الحار
بالقوة ايضًا سببًا لذلك هكذا يقولون والامام الرازي عول في تقرير الدليل
على الوجه الاول المشتمل على لزوم تناهي الانات وسلم جريانه في الحركة في
الكيف ايضًا والتزم عدم تخلف الحكم اذ لا دليل لهم على جوازها بل انما عولوا
فيه على الحس وما يشاهد من انتقال الماء مثلا من البرودة الى السخونة و
بالعكس على سبيل التدريج وانتقال الخمر من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة
الى الحمرة كذلك وهو مما لا يصلح للتعويل لجواز ان يكون هناك توقفات في ازمنة
قصيرة جدا لا يشعر بها لقصر ازمنتها فلا يكون هناك تغير تدريجي مستمر بل
تغيرات دفعية متعاقبة يتخلل بينها ازمنة فلا يكون حركة قال وقد اكد
ذلك ان الشيخ حكى في ابطال الشعاع الى شيء على بعد ذراعين الى زمان حركة
الى الكواكب الثابتة نسبة المسافتين فيجب ان يظهر بين الزمانين تفاوت
محسوس واجاب عنها بانه يمكن ان يفرض زمان غير محسوس لقصره يحصل فيه حركة
الشعاع الى الثوابت ثم يمكن ان ينقسم هذا الزمان الى غير النهاية فيمكن ان
يوجد فيه نسبة اليه نسبة المسافة القصيرة الى المسافة البعيدة ومع ذلك
يكون الزمان العظيم والصغير غير محسوسين لقصرهما قال فلما كان الامر كذلك

فكيف يدل السلوك المستمر حتا على ان السلوك مستمر في الحقيقة بل لو لم يدل
على الحركة في الكيف شيء من الحالات لكان من الواجب عليهم ان لا يحتجوا بوجودها
معولين في ذلك على الاستمرار الحسي بعد ان علموا ان الزمان الغير المحسوس يمكن
انقسامه الى الحد الذي قالوه فانه لو حصل التوقف في جزء من ذلك الزمان
الغير المحسوس لم يكن السلوك مستمرا في الحقيقة ولم يكن ذلك حركة فلما لم
يقم على الحركة في الكيف حجة يعتد بها ولزم من وجودها انتفاء الاثبات لزومها
لا ندفع له وجب القول بنفيها ولا يخفى ان التزام التوقف في بعض الامثلة كالماء
الموضوع على النار وان كان لا يخرج عن تعسف لكن كانه اهون من التعسفات التي
اشرنا الى انهم التزموها وعندي ان القول بالسيال اظهر منهما اذ لا حاجة
معه الى التزام شيء من التعسفات المذكورة **قوله** ولهذا من الشان ما
اشتغل اي ولهذا الشان والامر الذي ذكرنا وهو اعتبار المحل في التضاد اشتغال
من يرى ان الفلك لا يتكون واستدلاله بانه لا ضد لصورته اما يعلم انه وضع ان
كل متكون فلصورته ضد فيعلم منه انه يقول بوجود التضاد في العناصر
لتحقق التكون فيها فيظهر منه انه لم يعتبر في التضاد الا المحل واذا كان كذلك
فلم انكر هذا المستدل المثبت لعدم الحركة في الجواهر ولم انكر بصيغة المجهول
في هذا الاستدلال لان يكون للصورة الجوهرية ضد وحكم بنفيه البتة فافهم
قوله هو الذي بينه وبين شيء اخر غاية الخلاف حاصله انه يشبه ان
يكون اراد بالضد ههنا ما يكون بينه وبين شيء اخر غاية الخلاف لا بمعنى
ان لا يوجد مخالف فوقه بل بمعنى ان يتخلل بينه وبينه ما يكون خلافه دونه

بحيث

بحيث يحتمل استمرارا فيه اي يكون في جميع اثنات زمان الانتقال منتقلا
الى ما له غاية الخلاف بهذا المعنى بحيث يكون كل منتقل اليه فرضته يكون
فوقه مستقل اليه يكون خلافه دونه ولك ان تحمل غاية الخلاف على مخالفا
الظ وبين الكلام على زعم ان تحقق غاية الخلاف بين الشيئين يستلزم
تخلل الواسطة بينهما بحيث يحتمل استمرارا فيه على الوجه الذي ذكرنا ولعل
هذا الصق بعبارة الشيخ وعلى الوجهين فليس بين الصور الجوهرية تضاد
اما التي لا واسطة بينها وفيها الاستحالة الاولية فظ واما التي توجد الواسطة
بينها فلانه لا يستمر الانتقال بينها على الوجه المذكور لتخلل الصور التي لا
واسطة بينها ولا يوجد ما هو اقل خلافا منها فافهم **قوله** او يشبه اي
او يشبه ان يكون يرى ان الضد ما يكون بينه وبين ضده غاية الخلاف بمعنى
ان لا يوجد مخالف فوقه كما هو الظ او ان يوجد فوقه ما يكون خلافه دونه
كما ذكرنا سابقا على الوجهين لا يدعي وجوب كون الانتقال من احدهما الى الاخر
بتخلل وسط مستمر كما ادعى في الوجه الاول بل سواء كان الانتقال منه
اليه دفعة بلا وسط او يكون بوسط لكن ان كان بوسط يجب ان يكون
الانتقال مستمرا بحيث لا يسكن على وسط في زمان ثم لا يرى الانتقال من صورة
الى ما له غاية الخلاف معها الا بتوسط المتوسط والسكون عليه لا على استمرار
متجدد وعلى هذا فلا تضاد بين الصور الجوهرية اما التي ليس بينها غاية الخلاف
فظ واما التي بينها غاية الخلاف فلانه لا ينتقل من احدها الى الاخرى دفعة
ولا على استمرار متصل بل يجب ان يتخلل الواسطة ويسكن عليها ثم ينتقل

منها الى ما له غاية الخلاف ثم النسخ ههنا مختلفة ففي بعضها فلا يكون الصورة
المائية مضادة للنارية اذ لا يستمر الانتقال من احدهما الى الاخرى الا من النارية
الى الهوائية اى لا بتوسط الانتقال من النارية اى الهوائية والسكون عليها
ولا الصورة النارية مضادة للصورة الهوائية اذ ليس بينهما غاية الخلاف
وفي بعض النسخ فلا يكون الصورة المائية مضادة للنارية ولا الصورة النارية
مضادة للصورة الهوائية اذ لا يستمر الانتقال من احدهما الى الاخرى الا من
النارية الى الهوائية وليس بينهما غاية الخلاف وقوله اذ لا يستمر الانتقال
اى لا يوجد بينهما الانتقال من احدهما الى الاخرى بلا تخلل السكون على الوسط
الا من النارية الى الهوائية وليس بينهما غاية الخلاف مع انا اشترطنا في التضاد
غاية الخلاف واما الصور التي بينهما غاية الخلاف كالنارية والمائية فلا
يستمر الانتقال بل تخلل الوسط والسكون عليه وقد اشترط في التضاد
انتفاؤه هنا ثم لا يخفى انه على الوجهين لا يكون بين الصور الجوهرية تضاد
وهو مناف لما نقل عنهم انه لا يتكون فلصورته بعد حيث يلزم منه تحقق
التضاد في الصور الجوهرية للتضاد مع ان الظاهر ان الشيخ كان بصدد توجيه
بحيث لا ينافي ما ذكروه وقوله اما الوجه الاول فالظاهر من سياق كلام الشيخ
ان حمل فيه الضد الذي انكروه ههنا وعلى هذا المعنى وهنا غير المعنى المعهود
للضد عندهم فانكارهم التضاد بهذا المعنى في الجواهر لا ينافي حكمهم بوجود
التضاد بينها بالمعنى المعهود فلا اشكال واما الوجه الثاني فالظاهر من سوق
كلامه ان هذا ليس اصطلاحا آخر للمنكرين من عند انفسهم بل حملوا التعاقب

الماخوذ في حد الضد في المشهور على هذا المعنى فكان مراد الشيخ ان المنكرين
حملوا التعاقب على هذا المعنى فلذا انكروا التضاد في الجواهر واما من اثبتوا التضاد
فلم يحمله على هذا المعنى فلا مناقاة بين كلامهما فان قلت على هذا لا حاجة للشيخ
الى تكلف مؤنة الوجهين بل يكفي في الجمع التمسك بما ذكره الشيخ او كلام حدث
اعتبار الموضوع والمحل بان يقال ان المنكرين ربما اعتبروا الموضوع في التضاد
وغيرهم اعتبروا المحل فما وجه العدول عنه الى ما ذكر من الوجهين قلت لعل
وجهه ان نفي الحركة في الجواهر بناء على اعتبار التضاد بين طرفي الحركة و
اعتبار الموضوع في التضاد يحقق جدا اذ ظ ان في الحركة لا يلزم ان يكون
الطرفان متضادين بالمعنى المعتبر فيه الموضوع بل يكفي وجود المحل للطرفين
واما اذا حمل التضاد على احد الوجهين فاعتبار التضاد بين طرفي الحركة
بهذا المعنى منقول غاية الامر ان هذا اصلح ولا ضير فيه فلذا عدل عنه الى
احد الوجهين وفيه تامل اذ يمكن ان يقال ان بناء كلامهم على الاصطلاح الذي
اعتبر فيه الموضوع في التضاد واعتبارهم التضاد بين طرفي الحركة على هذا الوجه
بناء على وجوب كون موضوع الحركة مستغنيا في القوام عما يتحرك عنه و
اليه والا لم يجز بقاؤه حال الحركة او يبقى يلزم وجود الافراد الغير المتناهية
مما فيه الحركة بالفعل ويلزم ما ذكر من المحذورات في توجيه كلام الشيخ فيجب
ان يكون موضوعا بالنسبة اليهما مع ان الجواهر لا موضوع لها ولعله مع ما فيه
من البعد اقرب من التوجيهين الذين ذكرهما الشيخ فتامل تعرف قوله
كان التفتيش عنه يرده الى البيان الاول اى ما ذكره الشيخ من الدليلين اذ بناء

كل من الوجهين على ان في الحركة لابد من تخلل الوسط والاستمرار عليه وهذا
لا يمكن في الصور الجوهرية وهو محصل دليل الشيخ فان بناءهما ايضا على ان في
الحركة لابد من الانسلاخ يسيرا يسيرا وهذا لا يمكن في الصور الجوهرية
الا انهم خصوا الطرفين على هذا الوجه باسم الصدية وهو اصطلاح منهم
فافهم **قوله** فينتقض عليهم في النمو والذبول في الشرح الجديد للتجريد اورد
هذا الاشكال على القول بالحركة في الكم في النمو والذبول وقال ان في الحركة
لابد من تبدل افراد المقولة على شخص وظ ان افراد المقولة في النمو والذبول
لا يتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير لا يعرض لما كان له المقدار
بل انما يعرض لما كان له المقدار الصغير مع امر اخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير
في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل انما يعرض لجزء ما كان له المقدار
الكبير فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول
فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه انتهى وجوابه ما اشار اليه الشيخ
من ان في الحركة يكفي بقاء ذات الموضوع عند توارد افراد المقولة ولا يضر كونه
لمعارض يكون محلا لبعض الافراد ولعارض اخر لبعضها كما في الحركة في الصلابة
واللين وكما كونه مع زيادة عليه يصير موضوعا لبعضها كما في النمو وينقص
عنه يصير موضوعا لبعضها كما في الذبول ولا يخفى ان مع بقاء شخص الموضوع
في الحالتين الامر كما ذكره لكن في بقاء شخص الموضوع في صورة النمو والذبول
اشكال سيشير اليه فانتظر **قوله** طبيعة النوع الحاملة للاعراض ربما
توهم هذه العبارة انه يكفي في الحركة بقاء نوع الموضوع وتبدل افراد

المقولة عليه وان لم يبق شخصه وهو كما ترى فالظ ان مراد الشيخ من بقاء طبيعة
النوع بقاءها بشخصها اذ عند تبدل التشخص تنعدم الطبيعة حقيقة
وتوجد في ضمن الشخص المتجدد فيتغير النوع ايضا ولم يبق عند التحقيق
وكان في قوله ولم يعنه الصورة الجوهرية اشارة الى ما ذكرنا فافهم **قوله**
ولا نسلم انه لعارض يعرض له على ان العارض في الحركتين في اللين والصلابة
ليس جزءا للموضوع لهما بل منشأ للاتصاف بهما وظ ان تبدل العارض بهذا
الوجه لا يصير منشا لتبدل الموضوع وهذا بخلاف النمو والذبول اذ في النمو
يعرض زيادة يصير جزءا للموضوع وفي الذبول ينقص جزءا من الموضوع فافهم
قوله نعم الاشكال يشبه ان لا يكون اه فيه انه لا دليل على ان الاستحالة
في الاشكال لا يكون الا دفعة لم لا يجوز ان يتغير الجسم في الشكل يسيرا
يسيرا بحيث يكون له بالقوة في كل ان فرض شكل غير الذي كان له في ان فرض
قبله او يكون بعده بل الظ ان صورة الحركة في الكم تنبت الاشكال
عليه كك فالظ وقوع الحركة فيها فتامل **قوله** احدهما بزيادة مضافة
فيه ان الزيادة والنقصان ان كانا بالاتصال والانفصال فعندهم ان
الصورة تنعدم في الفصل والوصل فلا يبقى المتحرك بشخصه وقد ذكروا
انه لابد من بقائه كك كما سبق وان كان بتخلل جسم في خلل جسم وفرجه
وخروجه عنها فلكل منهما مقدار نفسه ولا حركة لشيء منهما في الكم
وكانه لا محيص عنه بالتزام انه لا حاجة في الحركة الى بقاء المتحرك بشخصه
بل يكفي بقاؤه بنوعه كما توهمه العبارة السابقة من الشيخ وهو كما ترى او

يفرق بين الزيادة والنقصان دفعة وبينهما على التدريج فيحكم بانعدام الصورة
في الاول واما في الثاني فلا يحكم بالانعدام اصلا او الا عند انتهاء الحركة
وكان الحركة تحكم ولا يخفى انه على تقدير عدم الفرق كما انه يشكل حكمهم بالحركة
في الكم يشكل ايضا عليهم انه يلزم الحركة في الجوهر والقول بالتزام توارد الصور
على الهيولى على سبيل التدريج وان ذلك ليس حركة في الجوهر بناء على ان المتحرك
عندهم فما يكون له تحصل بالفعل باق بحاله في مدة الحركة والهيولى لا يتحصل الصور
الا بالقوة اذ على تقدير حصولها بالفعل يلزم تتالي الآنات وغيره بما سبق
من المحذورات واذا لم يكن لها صورة بالفعل فلا يكون لها تحصل بالفعل فلا
يكون متحركة يرجع الى مجرد اصطلاح في عدم اطلاق المتحرك عليها مع اتصافها
بما هو حقيقة الحركة عندهم ولا يخفى ما فيه من التعسف هذا في صورة النمو
والذبول واما اذا فرض دخال ماء في ماء على التدريج فالظاهر فان وصول
احدهما الى الآخر يمكن القول بانعدام صورتيهما ومقداريهما وحصول صورة
اخرى ومقدار اخر انه لا يتغير ذلك بدخول احدهما في الآخر على التدريج بل
لا يتغير به الا الوضع فليس بعد ذلك الا الحركة في الوضع فلا اشكال فيه وكذا
في قطع شيء من الجسم على التدريج حتى ينفصل بالكلية يمكن التزام عدم انعدام
الصورة الا في انتهاء الحركة وتحقق الفصل بالكلية فلا اشكال فيه ايضا
نعم اذا فرض وضع ماء في النار بحيث ينتقص مقداره على التدريج بالتبخر و
استحالة بعض اجزائه هواء كذلك فهو مثال النمو والذبول بل من جملة افراده
فعندهم يتحرك كل من الماء والهواء في الكم ويشكل بما ذكرنا من عدم بقاء الصورة

فيلزم

فيلزم الحركة في الجوهر لا الكم هذا واما من لم يقل بالهيولى او بدليل الفصل والوصل
فهو في سعة من هذا الاشكال اذ يقول ببقاء شخص الصورة في حال الفصل والوصل
وتبدل العوارض عليه كما يقولون هم في الهيولى فلا اشكال فما حكم به المحقق
الطوسي طاب ثراه في التجريد من وجود الحركة في الكم في النمو والذبول متجه على
رايه ولا اشكال عليه وكذا هم في سعة مما يستشكل ويقال البديهة تحكم
بان زيدا الطفل بعينه وشخصه هو زيد الشاب وان عظمت جثته وصار اضعافا
مضاعفة وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وان نقصت جثته وصار ثلث عشر
عشر وكذا الحال في السمن والهزال وكذا الاشجار وسائر النباتات النامية
وعلى ما ذكروه من انعدام الصورة في الفصل والوصل لا يمكن هذا الحكم بل لا يمكن
الحكم ببقاء شخص الحيوان اصلا وان لم يعرض له نمو او ذبول لما يتحلل منه بالتدريج
ويخلف بدله بالتغذية وكانه لا مخلص لهم عنه ايضا الا التمسك بالفرق بين
الفصل والوصل على التدريج وبينهما دفعة مع ما فيه من التعسف كما اشرنا اليه
او القول بان الحكم المذكور من بديهة الوهم بل العقل الباقي الا الهيولى مع توارد الصور
المتماثلة عليها وكذا التعسف في الانسان وكانه ايضا تعسف فتامل وبعد ما
كنت الحاشية رايت ان الامام الرازي في المباحث المشرقية اورد شكوكا
على الحركة في النمو والذبول ثم ذكر في دفعها ان النامي فيه اجزاء اصلية صلبة
غير متبدلة وهي الحافظة للصورة النوعية المتشخصة واجزاء متبدلة وهي
اسباب لظهور كالات تلك الصورة وان الاجزاء الاصلية بما فيها من الصورة

التوغية مبدأ لاستزادة تلك الزيادات وتحليلها فصير تلك الزيادات
والنقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الاصل وهو المحركة ولا يخفى انه
قال باتصال تلك الزيادات بالاصل وانفصالها عنه فما ذكرنا من الاشكالات
باق بحاله وان قال بعدم اتصال حقيقي بينهما بل انه لا اتصال بينهما الا بحسب
الحس ففيه من التعسف ما لا يخفى ومع ذلك فح وان اندفع الاشكال الاخير
لكن الاشكال الاول كان بحاله اذ لا حركة ح للاجزاء الاصلية حقيقة لان
مقاديرها محفوظة في الحالات وانما يتبدل المقادير عليها بملاحظة جسم آخر
معها منفصل عنها زايدا وناقص وملاحظة مقدار المجموع وظ ان اطلاق الحركة
عليه ح لا يقع الا بالمجاز واما الاشكال الاوسط وهو لزوم الحركة في الجوهر
فالظ لزومه ح ايضا لكن في الاجزاء الزايدة المتبدلة الآن بقاء انها ليست بالفعل
بل بالقوة ففي كل آن يفرض يحصل جسم بالقوة زايدا وناقص ولا موجود بالفعل
يبقى في اثناء الحركة سوى الاجزاء الاصلية وهي حافظة لصورها لا يتبدل
عليها الصور حقيقة نعم يصح نسبة تبدلها اليها على سبيل المجاز ولا حجر فيه كما
اشار اليه الشيخ وهو قريب مما ذكرنا بقولنا والقول بالتزام توارد الصور
لكن على ما ذكرنا يتوقف ذلك وكل الجسم وعلى ما ذكره يتوقف في الزايد على الاجزاء
الاصلية وهو وان كان اهون من الاول لكنه تعسف ايضا فتامل **قوله**
فيشبه ان يكون حال الانتقال اه وذلك كالانتقال الى الوصول الى شيء معين
والموازاة والمحاذاة والموازاة والمسامتة اذ الانتقال اليها من مقابلاتها
دفعة وكذا منها الى مقابلاتها لكن في بعضها كالوصول الى طرف واقع في ان

معين

معين وفي بعضها كالمسامتة والموازاة زماني اي واقع في معنى الزمان من غير
انطباق عليه وبهذا الاعتبار كان يصح اطلاق ذا فهي عليه واما اذا لم يعتبر
الوصول ونحوه بالنسبة الى شيء معين بل الى شيء ما فتحقق الحركة فيها بتبعية
الحركة في الاين او الوضع ونحوهما كما اشار اليه الشيخ بقوله وان اختلف
في بعض المواضع اه اي ان اختلف الحكم فيه ولم يكن موافقا لما ذكرنا من كون
الانتقال منه دفعيا بل يكون تدريجيا فيكون بتبعية التغير في مقولة اخرى
فتامل **قوله** فانه لما كانت السخونة اه هذا في الاضافة العارضية للكيف
ومثلها في الكم فانه اذا كان الجسم اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك في الكم
وكذا الكلام في الاين كما اذا كان الجسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى
صار في مكان اسفل وكذا في الوضع كان يكون الجسم على اشرف اوضاعه ثم
تحرك في الوضع الى احسن اوضاعه وكان غرض الشيخ انما يشاهد من الحركة
في الاضافة انما هي من هذا القبيل اذ لا يشاهد حركة في الاضافة ما وقعت
اصالة من غير تبعية اخرى في مقولة من الاربع والمحقق الطوسي طاب ثراه ايضا
حيث حكم في التجريد بان المضاف تابع كان نظره الى ما ذكرنا واما ما استدل
على امتناع ذلك في المشهور من ان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل هي تابعة
لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف قبلتها الاضافة ايضا
والا فلا فيرد عليه ما اورده السيد المحقق الشريف في شرح المواقف من
ان هذا الدليل بعينه جار في ساير الاعراض النسبية او منقوض بالاين والوضع
فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشيء وح نقول

لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى اخر تدريجا من غير تبعية فان كونه غير
مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك واجيبوا عنه بانه ليس معنى عدم سبق المضاف
بالمفهومية مجرد كونه نسبة حتى يرد النقض بساير الاعراض النسبية بل معناه
كونه تابعا لمعروضه في الاحكام ولا يخفى ان كون المضاف تابعا لمعروضه في
الاحكام انما يتم في اضافات تعرض للجسم بتوسط مقولة اخرى من كم او كيف و
نحوهما كالاشد والازيد فيها والاضافة عندهم لا تنحصر فيها بل هي عبارة
عن كل نسبة متكررة كابوة والاخوة وظ ان مثل هذه الاضافات لا يجري
فيها ذكره من التبعية فلم لا يجوز الحركة عنها في شيء منها كما في الاين و
الوضع قال التعويل على الاستقراء فيما يشاهد من الحركات كما ذكرنا هنا
وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية في بحث نفي الحركة في المقولات
غير الاربع اما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بنفسها بل هي تابعة لغيرها
فان كان متبوعها قابلا للاشد والانقص لما كانت الاضافة ايضا كذلك
فانها لو بقيت على حد واحد عند تغير متبوعها الى الاشد والاضعف لشعر
ذلك باستقلالها بنفسها ومن هذا يعرف ان ما يتوهم ان جل الانتقال في
الاضافة قد يكون دفعة ففيه نظر انتهى وكان الاولى به ان يذكر ايضا انه
لو تغيرت ايضا بدون تغير في متبوعها لاشعر بذلك وكانه تركه للاختصار
احالة على ما ذكره وظهر لك حال ما ذكره من التبعية وبعد تسليمه فما اشار
اليه النظر فيما يتوهم لا يعرف وجهه فما ذكره اذ كونه غير مستقلة لا ينافي
ان تكون جل الانتقال فيه دفعة اذ ربما كان جل الانتقال في متبوعه ايضا

كذلك

كذلك الا ان يقال ان الظ من الحكم بالانتقال فيه دفعة ان يكون ذلك بالذات
وح فوجه النظر على ما ذكره ظ **قوله** فيشبه ان يكون الانتقال من متى كانه
اراد بمتى النسبة الى نفس الزمان لا ما يشمل النسبة الى حدوده من الانات
وح فالامر كما ذكرنا من ان الانتقال من متى الى متى دفعة اذ لو وقع تدريجا
فيكون له في كل ان نسبة الى زمان لم يكن له في سابقه ولا لاحقه مع انه ليس
في الزمان في شيء من الانات واما لو عمم فيه بحيث يشمل النسبة الى الان
ايضا فقد يكون الانتقال فيه تدريجا ايضا فان المتحرك في زمان ينتقل من
ان ايضا تدريجا بحيث ان له في كل ان فرض من ذلك الزمان انا ليس له في
سابقه ولا لاحقه وهو نفس الان الذي فيه فلا يلزم ان اخر واما الزمان
اللازم للحركة فهو الزمان المشتمل على تلك الانات فيندفع
ما استدل الشيخ في النجاة على نفي الحركة في المتى من ان كل حركة في متى فلو كان
فيه حركة لكان لمتى متى اخر هف فيه ما فيه لجواز ان يكون متاه نفس مجموع
الازمنة التي تتحرك فيها كما قلنا في الان واستدل ايضا في النجاة بان وجود
متى في الجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه واعترض عليه السيد
الشريف في شرح المواقف بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتبعية نوع من
الحركة ويقع فيه نوع اخر من الحركة فلا محذور وقوله او يشبه ان يكون
حال متى كانه مبني على التعميم في متى بما يشمل النسبة الى الان اذ ح تصح
الحركة فيه كما ذكرنا لكن بتبعية الحركة في غيره من كم او كيف ونحوهما لان
ما لا تغير فيه اصلا ليس في الزمان فكيف يكون له حركة فيه ويمكن ان لا

يكون بناء كلام الشيخ على الاعتبار في متى بل على المعنى الاعم كما هو المشهور و
يكون مراده انه يشبه ان يكون الانتقال فيه وذلك في بعض افراده كانتقاله
من سنة الى سنة او من شهر الى شهر او يشبه ان يكون كحال الاضافة في
ان الحركة فيه بالطبع وذلك في بعض اخر وهو الانتقال من ان الى ان هذا
ولا يخفى ان في صورة الانتقال الدفعي ايضا لا بد من اعتبار تغير فيه حتى
يصح اعتبار الزمان له لكنه لم يتعرض له الشيخ لان غرضه ليس الا بيان
حال الحركة في متى فاكتفى بما ذكره من انه يشبه ان يكون حركة فيه او كان
حركة بالنبع بناء على ما ذكرنا من الوجهين وفي بعض النسخ ويشبه بالواو
وعلى هذا فيمكن ان يكون المعنى هو ما ذكرنا في نسخة او بعينه ويمكن ان لا يكون
هذا احتمالا مقابلا لما ذكره اولا بل يكون العرض تحقيقا اخر وهو انه
يشبه ان يكون الانتقال في متى سواء قيل انه دفعة كما ذكره او بالتدريج في
معنى الهيئة كما نحن نا يكون بتبعية حركة اخرى اذ ما لا يتغير فيه ليس في الزمان
فكيف يكون تبدله فيه ويمكن ان يكون غرضه مجرد تحقيق التبعية فما ذكر من
الانتقال الدفعي من غير اشارة الى احتمال التدريجي ايضا وعلى الوجهين فالمراد
بالحركة في قوله فكيف يكون له حركة فيه مطلق التبدل فافهم والامام
الرازي في المباحث المشرقية نقل كلام الشيخ واستحسن ما ذكره بقوله و
يشبه اللغز وقال اقول هذا هو الرأي الحق لان متى نسبة الشيء الى زمانه و
النسبة طبيعة غير مستقلة فهي تابعة لمعروضها في تبدله والاستقرار
انتهى وقد عرفت حال ما ذكره وليس نظر الشيخ الى ما ذكره بل الى ما اشرنا اليه

من

من ان الحركة في متى او مطلق تبدله فرع ان يكون للشيء متى اذ ما لا يكون في زمان
كيف يمكن ان يتحرك فيه او ينتقل من زمان الى اخر ولا يمكن ان يكون الشيء في زمان
الا بعروض حركة له في كم او كيف او غيرهما فالحركة في متى او تبدله فرع ثلك الحركة
وح فلا ايراد عليه والمحقق الطوسي طاب ثراه ايضا حيث حكم في التجريد بان متى
ايضا تابع اي كالمضاف كان نظره الى ما ذكرنا فتامل **قوله** وان كان الشيء في
مكان وصل اي تنسب الحركة الى الحالة المتبدلة لا الى المكان وان كان الشيء
في مكان لكون الشيء مستحيلا وهو في مكان فان الحركة فيه في الكيف
لا في المكان وان كانت في المكان فافهم **قوله** فيكون تبدل هذه النسبة
على الوجه الاول انما هو في السطح المادي او يكون التبدل منها في افراد التبدل
في السطح والمكان اذ ما نسلمه ويلزمه في الانتقال الما يتبدل عليه او جزء
مكان له بناء على ما اختاره الشيخ من القول بالسطح والحكم بالاولية باعتبار
تقدم العام على الماحي واوليته بالنسبة اليه فلا يكون منها لذاتها واذ لا
حركة اي ليست الحركة فيها الا الحركة في المكان نسبتا الى من قد منه
هو الجدة ويمكن ان يكون المراد ان تبدل تلك النسبة انما هو بسبب حركة
احد الطرفين في المكان كان يقوم الشخص او يقعد او ينزل العامة او تصعد
هنا والمحقق الطوسي طاب ثراه في التجريد حكم بان الانتقال في الجدة وكان
نظره الى نحو استبدال الثواب اخر فانه لما كان كل من نزع احدهما وليس الاخر
في زمان فالانتقال من احدهما الى الاخر يخيل ان فاصل بينهما ويكون دفعيا كما
ظنا في الانتقال من شهر الى شهر ونحوه والامام الرازي بين نفي الحركة في

الجدة ايضا على انها مقولة تسبيه كالمضاف ومتى تعرف حاله فتدبر **قوله** فانه
قد يتغير الشيء من ان لا يكون ينفعل بالحراري وهو ينفعل بالبرد وكذا من ان لا
يكون ينفعل الحر وهو ينفعل البرد كما يظهر من جوابه فالفرق بينه وبين الوجه
الاول بذلك فان المراد فيه ان يكون الشيء لا ينفعل او لا ينفعل اصلا ثم
يتغير الى ينفعل او ينفعل فافهم **قوله** فلا اعتق من باب الانفعال والتفعيل
اي لا انتقد عليه بل ارتقى له في ذلك في ذلك المجعل **قوله** واين بحركتين
نفي كونهما حركتين باعتبار ان الفعل والانفعال باصطلاحهم هو الفعل و
الانفعال اللذين يجيان وهما حركة فاذا لم يكن السرعة والبطوء حركة منه
انهما ليسا بفعلين ولا انفعالين **قوله** هو مصطلحهم واللذين يجيان نفع جواز
الحركة فيهما مما لا اختفاء فيه اذ لو وقف الحركة في الفعل فيلزم ان يكون له بالقوة
في كل ان فرض الفعل لم يكن له في سابقه ولا لاحقه بحيث لو فرض سكونه فيه ضاد
ذلك بالفعل وظاهر ان الفعل التدريجي ليس من شانه حصوله في ان كذا الحال في
الانفعال وكانه لظهوره هذا حكم المحقق الطوسي طاب ثراه في التجريد بانه لا يعقل
حركة في مقولتي الفعل والانفعال ولم يتعرض لدليل عليه واما لو حمل على الاعم
من الفعل والانفعال فلا ريب في وقوع الحركة فيهما اذ عند الحركة في الحرارة مثلا
يحصل له الحركة في الانفعال ايضا اذ في كل ان يحصل له انفعال بالقوة بحرارة بالقوة
بحيث لو فرض سكونه فيه حصل الحرارة والانفعال بها بالفعل وكذا في تسخين
النار الماء يتحرك النار في الفعل لمثل ما ذكرنا فينبغي حمل كلامهم في نفي
الحركة فيهما على ما هو مصطلحهم وفي كلام الشيخ ايضا قبيل هذا ما يلوح اليه كما

اشرنا

وبالجملة لا يجوز ان يكون في طبيعة آه لا يخفى انه انما حمل الفعل والانفعال على ما هو م

اشرنا اليه وكذا فيما سيجيء عن قريب لكنه لم يقرر الدليل على ما ذكرنا مع كمال ظهوره
بل اتى بكلمات مشوشة لا يظهر منها المراد كما هو دابه في اكثر المواضع ولخص
تقريره على ما افهمه انه انجاز الانتقال يسيرا يسيرا من البرد مثلا الى
الحركة مثلا في البرودة والى التسخن الى الحركة في السخونة فالانتقال من البرد
الى التسخن اما مع وجود البرد فيه فيلزم وجود البرد والحر جميعا فيه في وقت
واحد وهو محال وان كان الانتقال الى التسخن بعد وقوف البرد وانتهائه فلا
بد بينهما من زمان سكون او ان لا يكون فيه برد ولا تسخن ومثل هذا الانتقال
ليس بحركة اذ في الحركة لا بد من اقتضاء فرد بالقوة في كل ان فرض فيه بفرد من المقولة
ولما كان لقائل ان يقول انما ذكرنا انما يتم كان الانتقال من البرد الى نفس
التسخن اذ لا يلزم من تخلل دفعة بينهما على ما ذكروا اما لو كان الانتقال من
البرد انتقالا الى عدم البرد ويكون ذلك انتقالا الى التسخن ومصيرا
اليه مرددا حصول التسخن بالفعل الا عند انتهاء الحركة والمصير فلا يلزم
وجود دفعة بينهما فاشار الشيخ الى دفعه بقوله ومع ذلك ح لا يخ اي اذا عرفت
ذلك وعلمت انه لا بد بين زمان البرد والتسخن من تخلل وقوف فنقول و
نقول ان الانتقال الذي فرض من البرد لا يخ عن اما ان يكون انتقالا الى
نفس التسخن فيلزم ما ذكرنا من تخلل زمان سكون بين البرد والتسخن او ان
لا حركة فيه ولا سكون وعلى الوجهين لم يكن ذلك حركة من البرد الى التسخن
وان كان الانتقال مصيرا الى التسخن فانه لم يكن في المصير الى التسخن لتسخن
ولا حركة في السخونة بل مجرد زوال البرد بالكلية فليس ذلك استحالة من

حركة الى حركة بل ليس في تلك الا حركة في البرودة وانقطاعها من دون الانتقال
الى حركة اخرى ولا نزاع فيه وان كان في المصير الى التسخن اخذ وشروع في التسخن
واخذ في السخونة فالاخذ في التسخن والسخونة هو تسخن فيلزم خلاف المفروض
اى فرض ان الانتقال الى المصير الى التسخن لا الى نفس التسخن اللهم الا ان يق
ان التسخن الذى جعل الانتقال الى المصير اليه هو التسخن بالغاية فح تحقيق
تسخن في الجملة عند المصير اليه لا يلزم منه خلاف الفرض بل يكون مصيرا من التسخن
الاضعف الى ما هو بالغاية وقد وقع هذا الاحتمال بقوله ثم التسخن نفسه
آه وحاصله ان التسخن هو الحركة في السخونة وكل حركة فانها منقسمة بالزمان
واذا حمل التسخن على ما هو بالغاية فلا بد من حصوله فان قلا يكون تسخنا
فان كان تسخنا على ما هو المفروض فلا بد من انقسامه الى الاجزاء والانتقال
فيه من الاضعف الى الاقوى فلا يمكن حمله على ما هو بالغاية هنا وبما قررنا
ظهر فساد ما اورده الشارح الجديد للتجريد من ان هذا الدليل لا يفيد بطلان
الحركة في مراتب التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدها الى الاخر
مع انه منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يق ان المنتقل
من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين
واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون بعد وقوف الحركة في السخونة
فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون
هنا حركة من السخونة الى البرودة وعلى الاستمرار والحل ان التسخن في زمان
والتبرد في زمان اخر وليس بينهما زمان سكون بل بينهما ان هو الفصل المشترك

بينهما

بينهما قال والحق ان الحركة فيهما تبع للحركة وغيرهما لانهما ايضا حالتان نسبتيان
فلا تستقلان في الثبات والتغير فلانه يمكن اجراء الدليل في الحركة فالحركة
فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادة كانت او طبيعية او في الاله واما
في القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تجوز كذلك
والاله قد تكل هكذا ففي جميع تلك الصور تتبدل الحال اولا اما في الارادة
او في الطبيعة او في الاله على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية
كك واما القابل فربما ينتقل قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا
فتقع الحركة فيه اولا فيتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل في
التاثير يستلزم التبدل في التاثر فيقع الحركة في المقولتين انتهى اما فساد
ما اورده اولا فلانه يمكن اجراء الدليل في الحركة في مراتب التسخن والتبرد
ايضا اذ الانتقال من مرتبة الى اخرى اما حال التوجه الى المرتبة الاولى
فيلزم منه ان يقصد المرتبتين جميعا في حالة واحدة وانه محال وان كان
بعد انتهاء المرتبة الاولى فلا بد من وقوف بينهما الى اخر ما ذكرنا في تقرير
الدليل واما فساد ما ذكره من النقض فلان النقض ان كان باستحالة الجسم
من السخونة الى البرودة مع وقوفه على البرودة فلا يجرى الدليل منها اذ البرودة
ح ما ينتهى اليه الحركة فنختار انها تحصل عند انتهاء الحركة في السخونة و
يقف عليها بلا لزوم محذور وان كان باستحالته من السخونة الى البرودة
اى من استحالته في السخونة الى استحالته في البرودة وحركته فيها فهى
حركتين احدهما في السخونة والاخرى في البرودة وبينهما زمان سكون على

راى من اوجب السكون بين الحركتين المتضادين او ان لا حركة فيه ولا سكون
على قول من لم يوجبه كما ذكره هذا الفاضل في الحل ولا محذور على التقديرين
وهذا بخلاف الحركة من التسخن الى التبرد فانها ان جعلت حركة واحدة فلا يمكن
تخلل زمان السكون او الان الفاصل بينهما وان جعلت حركتين فاحدهما
في مراتب التسخن والاخرى في مراتب التبرد وقد عرفت جريان الدليل في امتناع
كل منها مما ذكره من الحل لا يجري منها والعجب ان الشيخ جعل المحذور في صورة
الانتقال الى نفس التسخن تخلل زمان السكون او ان لا حركة فيه وسكون
فعلم منه اشتراكهما في المحذور وقد غفل عنه هذا الفاضل وجعل القول
بتخلل الان الفاصل حلا للنقض والدليل هنا مع انه لا يستقيم على طريقة
الشيخ واضرابه القايلين بوجوب السكون بين الحركتين المتضادين فلا
يصح الاعتراض به عليهم لان دليلهم مبني على طريقتهم هنا واما ما ذكره من
الحق وقوع الحركة في المقولتين لكن بالتبع على ما فصله موافقا للامام
الرازي في المباحث المشرقية وهو على تقدير صحته انما يستقيم لو جعل الفعل
والانفعال على ما يشمل التاثير والتاثر الدفعيين واما اذا حمل على ما هو
مصطلحهم من التاثير والتاثر التدريجي فلا يمكن الحركة فيهما اصلا لما قررنا
فتامل قوله على سبيل ما يتق الحركة في المقولة نعم يجوز ذلك لو جعل الفعل
والانفعال اعم من المقولة بان يشمل الفعل والانفعال الدفعيين ايضا كما
اشرنا اليه او ينسب الحركة اليهما على سبيل التوسع ويكون المراد الحركة
في الشدة والضعف كما اشار اليه الشيخ قوله الا زمان سكون

او ان لا حركة فيه ولا سكون كان الاول على راى الشيخ واضرابه الموجبين
لزمان السكون بين الحركتين المتضادين والثاني على راى النافين لوجوبه
كما اشرنا اليه قوله وان كان فهناك اخذ لا محالة من طبيعة السخونة لان
في التسخن اخذ من طبيعة السخونة كما ذكره سابقا فاذا كان هناك
اخذ من طبيعة التسخن فهناك اخذ من طبيعة السخونة قوله جميع
ما يذب به كذا في اكثر النسخ من التذنيب وفي نسخة بعض الافاضل
كان ما يريب فيه فكنى اى يصير بسببه هذا الموضع بحيث يرى منه ما
يشك فيه قال في الصحاح الريب الشك والريب ما رابك من امر ورابني
فلان اذا رايت منه ما يريبك انتهى فريب ههنا من رابني وهذا الموضع
بمنزلة فلان فتدبر انتهى ويمكن ايضا على هذه النسخة ان يكون يريب من
باب الافعال قال في الصحاح اراب الرجل صار ذا ريبة فهو مريب والاسم
الريبة بالكسر وهي التهمة والشك انتهى فيكون المعنى ما يصير بسببه هذا
الموضع ذا ريبة ولا يخفى بعد هذين الوجهين واذا لطف عليهما بدل فيه
به والظ هو النسخة الاولى كما لا يخفى فصل في تحقيق تقابل
الحركة والسكون قوله ان السكون مقابله للحركة اى المقابلة بين
السكون والحركة هي مقابلة العدم والقنية من غير ان يكون المراد ان مقابلة
السكون هي مقابلة العدم فتدبر كذا قيل وفيه تامل فان المعروف بين
الطبيعيين ان السكون عدم الحركة فلا حاجة المصرف الكلام من ظاهره
وكانه حسب ان قول الشيخ فان كانت المقابلة بينهما مقابلة العدم و

الملكة لم يكن ان يكون الحركة منها هي العدم احتمال على القول المشهور بديهي بطلانه
فلذا حمل المشهور على ما حمله وانت خبير بانه لا حاجة الى ذلك بل الشيخ بعده
ما نقل المشهور وهو ان السكون عدم الحركة تعرض لجميع الاحتمالات
المتصورة في التقابل بينهما وبين الحق منها ما هو المشهور وح فلا يلزم
ان يكون احتمال كون الحركة عدمية احتمالا مخالفا للقول المشهور حتى
يرتكب له ما ارتكبه من التكلف وكانه كتب الحاشية على تلك العبارة
فحولها الناسخ الى هنا سهوا فتدبر **قوله** لم يجد الا ان نقول هذا على
ما ذكره من التعريف الوجودي للسكون وهو ان يكون السكون الحصول
الزماني في المكان كما هو راي الحكيم من ان السكون سواء جعل عدما للحركة
او وجوديا او وجوديا زمانيا اما لو قيل ان السكون هو السكون الثاني
في المكان الاول كما ذكره بعض المتكلمين فيمكن اقتضاء حده من حد
الحركة بان ثانيا بمقابل كل من القيدين في تعريف الحركة فنقول ان السكون
هو كال ثان لما هو بالفعل اي من حيث هو بالفعل اين وح فيكون كل منهما
وجوديا ويكون التقابل بينهما تقابل التضاد فافهم **قوله** دخل فيه
اول شيء الزمان اي يلزم اول شيء انه ذكر في تعريف السكون الزماني و
هو بناء على ما ذكره من التعريف السابق وما يتعلق بالزمان كالان وهنا
لو بدل الزمان في التعريف السابق بالان بان يقال السكون هو ان يكون
للشيء حصول في مكان واحد فانين والزمان وكذا ما يتعلق به
يتجدد بالحركة فيلزم دخول الضد في الرسم الضد اذا جعل الحركة و

السكون متضادين **قوله** ويكون الزمان يدخل ايضا هذا اشارة الى محذور
اخر يلزم في حد الحركة على تقدير جعل الاصل ما ذكر من حد السكون سواء جعلنا
التقابل بينهما تقابل التضاد او العدم والقسمة بخلاف ما ذكره اولا فانه يخفى
القول لكن يشير الى جريان مثله على تقدير جعل الحركة عدما ايضا فتدبر
قوله لانه داخل فيما يدخل حدها اي في حد الحركة وذلك لانه اذا جعل الاصل
حد السكون واقتضت منه حد الحركة على ان يكون الحركة ضدا له وكذلك
اذا جعلت عدما له فلا بد ان يدخل في حدها ما دخل في حد السكون والزمان
داخل في حد السكون فيلزم دخوله في حد الحركة ايضا مثلا يقال في حد الحركة اذا
جعلت ضد السكون هي حصول الشيء في مكان من غير ان يبقى فيه زمانا واذا
جعلت عدما له هو ان لا يكون للشيء حصول في مكان زمانا وفي بعض النسخ
في حده اي في حد السكون والمراد على هذا الزمان داخل في حد السكون و
بضميمة ما اشرنا اليه من ان كل ما دخل في حده يجب دخوله في حد الحركة ايضا
اذا اقتضت حدها من حده يثبت ما رامه من دخول الزمان في حد الحركة ايضا
فافهم **قوله** ولا يجوز ان يكون الحركة ح عدما هذا ما ذكرنا انه يشير الى
جريان مثل المحذور الاول على تقدير جعل الحركة عدما ايضا والمراد انه كما لا
يجوز على تقدير جعل الاصل ما ذكر من حد السكون ان يجعل الحركة ضدا له
لما فيه من لزوم اخذ الضد كذلك لا يجوز جعلها عدما له اذ يلزم ح ان يدخل
العدم في مفهوم القيمة لدخول الحركة في حد الزمان الداخل في حد السكون
فقوله فان الحركة اه تعليل لما يفهم من الكلام من لزوم دخول العدم في

مفهوم القيد على التقدير المذكور فتدبر **قوله** لا يجوز ان يقول في هذا الاقتضاء
هذا اذا جعل الحركة عدمًا للسكون وقد بين ايضا انه لا يصح جعلها ضدًا له
واقتضاء حدها من حده بان يقال انها كون في مكان من غير ان يكون فيه زمانًا
وذلك للزوم المحذورين الاولين بل الثالث ايضا اذ الحركة ح وان لم يكن
عدمًا للسكون لكن قد اعتبر في مفهومها عدم الكون فيه زمانًا وهو بعينه
عدم السكون فيلزم من اعتبار الحركة في تعريف السكون على ما ذكره اولا
اعتبار العدم ايضا في مفهوم القيد بذلك الاعتبار ولما كان هذا هو
السر في عدم تعرض الشيخ للاقتضاء بهذا الوجه فتفطن **قوله** فتنظر هل
يمكن ان يكون هذا الاقتضاء على وجه اخر بان يغير تعريف السكون
وعرف بوجه اخر يصح اقتضاء حد الحركة منه او المراد النظر فيه انه هل يمكن
اقتضاء حد الحركة منه بوجه اخر غير ما ذكره وابطله من جعل الحركة عدمًا
للسكون بان يجعل ضدًا له ويقتضب حدها من حده سواء عرف السكون
بالوجه المذكور او بغيره ولا يخفى انه قد ظهر ما ذكره من المحذورين الاولين
عدم صحة اقتضاء حد الحركة من التعريف المذكور بوجه من الوجوه على تقدير
جعلها ضدًا له فالغرض من النظر فيه النظر في خصوص ما يمكن اقتضاؤه
منه وانه هل فيه محذور اخر غير ما ذكره من المحذورين الاولين بأي
وجه كان ام فتدبر **قوله** كون في اين واحد وتناظر كلام الشيخ حيث
ذكر في التعريف الذي يذكره بعد ذلك انه يلزم ما قيل هناك ولم يذكر
ذلك هيهنا انه لا يلزم ذلك هيهنا مع ان الظن لزومه باعتبار ذلك لو

فان

فان المراد به الزمان اولا لان فيلزم المحذوران الاولان مع زيادة ما اورده
الشيخ باعتبار اخذ القبلية والبعدية الزمانيتين فكان الشيخ لما راى في
كلام بعضهم هذا التحديد اورده على ما وجده ولم يعترض عليه بلزوم المحذورين
باعتبار الوقت اشارة الى انه لا حاجة الى اخذه فيه بل يمكن اسقاطه مع
بقاء التحديد بحاله كما فعله الامام الرازي في المباحث المشرقية وكان
في كلام الشيخ ايضا اشارة اليه حيث اسقطه في حد الحركة ويمكن ان يقال
ايضا انه لم يرد بالوقت فيه الزمان بل اراد به كما سيذكره في مبحث الزمان
عرضا حادثا يعرض وجود عرض اخر مع وجوده كطلوع الشمس بحضور زيد
هنا ثم الظاهر ان الواو في قبله وبعده بمعنى او اذ في السكون لا يلزم ان يكون
قبله وبعده فيه بل يكفي ان يكون فيه في اين هذا لو جعلنا السكون عبارة
عن مجموع الكون في الاين ولو قلنا هو الكون الثاني في المكان الاول
كما ذكره بعض المتكلمين والسكون هو الكون في مكان والشيء قبله فيه
واما كونه بعده فيه فلا يعتبر في السكون اصلا ويمكن ان يقال ان السكون
عند الحكيم سواء جعل عدميا او وجوديا زمانيا ولا بد في تحققه من الزمان
فعلى تقدير جعله وجوديا هو عبارة عن الكون في مكان زمانا او يستلزمه
والزمان قابل للقسمة الى غير النهاية فكل سكون يصدق عليه انه كون في
مكان وقتا والشيء قبله وبعده فيه فيمكن حمل الواو على ظاهره فتفطن
قوله من غير ان يكون قبله او بعده فيه يمكن وفي بعض النسخ وبعده وعلى
التقديرين فالمراد انه يكون فيه لا قبله ولا بعده اذ لو كان فيه قبله فهو سكون

او جزء منه وكيفما كان فليس بحركة وان كان فيه بعده فهو اما سكون او ليس بحركة
ولا سكون وهذا على تقدير جعل الواو في حد السكون بمعنى او واما اذا حمل على ظاهره
ووجه بتنزيله على ما ذكرنا من اي الحكيم فيمكن ان يقال ان نفي كل منهما يستلزم
نفي الاخر ايضا اذ لو كان فيه قبله او بعده فيكون فيه زمانا ويصدق عليه
الحصول فيه قبله وبعده فيمكن ح حمل الكلام على نفي كل من الامرين كما ذكرنا او
على نفي احدهما ايضا فافهم **قوله** فيكون قد صارت الحركة ماخوذة
في مفهوم نفسها وكذا في مفهوم السكون فيكون مزاحفا القبلية والبعدية
الزمانية كل من المحذورين الاولين الذين ذكرهما سابقا فافهم **قوله** واضعف
من هذا ان يؤخذ متوسعا فيه اه ان حمل قوله سابقا فانتظر هل يمكن اه على ما
ذكرنا اولا في حله من النظر في امكان الانتصاب بوجه اخر يغير حد السكون
فينبغي ان لا يجعل هذا من تتمة الكلام السابق لان في هذا الوجه لم يغير حد
السكون فينبغي ان لا يجعل هذا من تتمة الكلام السابق لان في هذا تغيرا
يتوهم ان به يدفع شيء مما اورده هناك على تقدير التضاد بل يجعل المقصود
بالنظر على الوجه السابق فقط ويحمل هذا على ان بعضهم كانه اخذ المحذور كذلك
فاراد الشيخ التصريح في اخر كلامه بانه يلزم عليه ما ذكر من المحذورين مع زيادة
وان حمل على ما ذكرنا ثانيا فيمكن جعل هذا ايضا مقصودا بالنظر ولا اشكال
وهو ظ ثم ان التوسع فيه كانه باعتبار ما اشار اليه من انه يدخل في تعريف
الحركة ما ليس بحركة فكانه توسع فيه فادخل فيه ما ليس بحركة كانه ولما
اشتركا الوجهان فلزم الدور واختص هذا بعدم مانعية تعريف الحركة ح

فحكم الشيخ باضعفيته باعتبار زيادة ما يلزم فيه من المحذور ولا ينافي هذا لزوم
الدور في الاول على بعض الاحتمالات من وجهين وفي هذا من وجه واحد اذ المحذور
على الوجهين واحد فافهم **قوله** ما قيل هناك من لزوم الدور في حد الحركة و
اخذ الضد في حد الضد في تعريف السكون **قوله** في ابتداء الحركة وانتهائها
اي في الازل الفاصل بين زمان الحركة وزمان السكون السابق عليها وكذا زمان
السكون الاتي لها فان في كل من الاثنين المذكورين يصدق ان له حصة في مكان
واحد لا زمانا وليس بحركة ولا سكون اما انه ليس بحركة فلان في الازل الاول
لم يشرع بعد في الحركة وفي الثاني انتهت الحركة واما انه ليس بسكون فمقتضى هذا
التعريف للسكون اذ قد اعتبر فيه السكون في مكان واحد زمانا وهذا ليس كهذا
زمانا بل انما يكون السكون زمانيا مما اصطلح عليه جلة الحكماء ولم يظهر منه
مخالفة فيه ثم الظاهر ان ذكر عدم كونه سكونا للاستطراد وبيان الواقع والا فلا دخل
له في الزام المحذور اذ لو كان داخلا في السكون وصدق عليه تعريف الحركة لكان
المحذور بحاله والظاهر ايضا ان المحذور المذكور لازم في كل ان فرض في زمان السكون
الا ان الشيخ كانه خص الاثنين المذكورين بالذكر لما فيهما من تحقق في نفس الامر
لدليل سائر الانات التي تفرض في اثناء زمان السكون ويمكن ان يكون مراد الشيخ
بحال المتحرك في ابتداء الحركة وانتهائها حال فيما بين ابتداء حركة وانتهاء اخرى
في الحركتين اللتين لم يوجبا السكون بينهما بان لم تكن الثانية ذات انعطاف
او زاوية اذ لا بد بينهما من تخلل ان لا حركة فيه ولا سكون وعلى هذا فوجه
تخصيص النقض به فافهم **قوله** واعلم ان في كل صنف اه اشارة الى دليله

اخر على ان السكون الاينى ليس هو الكون فى مكان واحد زمانا على ما ذكر فى الوجه
المتوسع فيه بل هو عدم الحركة فى الاين وتقريره ان فى كل صنف من اصناف الحركة
سكونا يقابله فكما ان السكون المقابل للاستحالة مثلا ليس هو الكيف الموجود
زمانا بل عدم الحركة فى الكيف اذ ليس فيه شئ غيرها فكذا السكون المقابل للحركة
فى الاين ليس هو الاين الموجود زمانا بل عدم الحركة فى الاين قياسا على نظايره
فتدبر **فصل** فى ابتداء القول فى المكان **قوله** على انا نحن انما نفهم اى
ما ذكرنا من اول ما يجب ان نخص من امر المكان وجوده مبنى على نفهم من اسم المكان
ههنا لا ذاته بل ما يكون فيه وينتقل عنه والية الغرض اثبات وجوده امر كذلك
فلا حاجة ح الى بيان ما ثبته اولا ثم الاشتغال بوجوده فلا يرد ان مطلب ما
الشارحة مقدم على هل البسيطة فكيف يجعل ههنا اولا فما يجب ان نخص
عنه وجوده فافهم **قوله** مثلا قد وقف على ان ههنا شيئا الى النسبة المذكورة
اى تصور بهذا العنوان وليس المراد الوقوف على وجود شئ كذلك كما هو ظاهره اذ
لا حاجة ح الى الفحص عن وجوده الذى فرضه الشيخ اولا فتدبر **قوله** وح محتاج
اذا فهمت تلك المهية اى فى الصورة التى انما وقف على عارض له لا على ذاته
يحتاج بعد تفهيم ذاته ان يبين وجودها ثم ان كانت ثبوت تلك النسبة لها
ظاهرا فذاك والا احتيج الى ان يبين ايضا انها هى المهية التى تخصها تلك النسبة
ولا يخفى ان بعد اثبات وجود ما لتلك النسبة يمكن الاكتفاء بعد بعد تفهيم
ماهيته ببيان انها هى الماهية التى تخصها تلك النسبة اذ يلزم منه وجودها
فلا حاجة الى ان يبين وجودها اولا كما ذكره الشيخ وكانه ليس مراده بقوله تخصها

تلك بيان الاختصاص ايضا بل مجرد ثبوت تلك النسبة المختصة فى الواقع لها
هذا وكتب بعض الفضلاء على قوله اذا فهمت اى لما فهمت والمراد الفهم بوجه ما
وهو باعتبار النسبة المذكورة انتهى ولا يخفى على ما ذكره لا يظهر معنى لقول
الشيخ ثم ان لم يكن وجود تلك النسبة الا ان يحمل على انه بعد ما فهمت تلك المهية
بوجه ما وبين وجودها فلم يكن ثبوت تلك بينا لها اى بحقيقة تلك المهية
كالبعد والسطح فمما نحن فيه احتيج الى ان يبين انها هى المهية التى تخصها تلك
النسبة كما يبين ههنا ان المكان الذى اثبت وجوده هو البعد او السطح
فتامل **قوله** وكل جوهر محسوس فله مكان القايلون بان المكان هو البعد يمنعون
هذه المقدمة ويقولون ان المسلم هو ان كل جسم لا بد له من مكان واما البعد الذى
نقول به فهو وان كان جوهرا محسوسا لا يحتاج الى مكان لكونه غير مادى **قوله**
ومساوى الجسم جسم لا يخفى ظهور المنع عليه على راى القايلين بالبعد واما على
راى القايلين بالسطح فسيجئ الجواب من قبلهم فى كلام الشيخ فى فصل تحقيق القول
فى المكان وكذا عن الحجج الاخرى فانتظر **قوله** فايطر الواقف فى الريح لها به و
استدلوا ايضا بانه لو كان المكان خلا يلزم اذا سافر انسان من بلد الى بلد مخوفا
بكرباس مثلا بحيث لا يبقى من ظاهر بدنه شئ غير مخوف به ان يكون ساكنا لانه
لم ينتقل من مكانه وهو باطل الكرباس وانه سفسطة وقد اورد نظيره على القول
بالبعد ايضا فانه اذا فرض حركة شخص فى السفينة على خلاف جهة حركة السفينة
حركة مساوية لحركتها فى السرعة والبطوء فلا يتبدل عليه بعد فيلزم سكونه
مع كونه متحركا والجواب بان حركته ليست الا فى المكان الثانوى وهو بالعمد

عليه مشترك واجاب الفاضل الباغنوي في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد
بان فرض حركة شخص على خلاف جهة حركة السفينة مساوية لحركتها فرض امر ممتنع فانا
اذا فرضنا ان شخصا كان على السفينة على وجه لا يتحرك بحركة السفينة بان كان
مصلوبا من موضع مرتفع بحيث يماس سطح السفينة قدميه فلا شك ان ذلك
الشخص ساكن بالضرورة مع انه لو مثل حال الشخص المذكور بعينه ففرض حركته
كان فرض امر ممتنع لانه فرض حركة لا تمتاز عن السكون بل هذا الشخص في حركة الفلك
لا يقصد سوى المدافعة مع السفينة حتى لا يتحرك بحركتها فتوهم المدافعة
حفظ نفسه عن ان يتحرك بحركة السفينة لا انه يتحرك حركة مخالفة لحركتها
وايد ما ذكره بما ذكره المحقق الطوسي طاب ثراه في شرح الاشارات ان الجسم
الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك واحدة تركب
منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة حركة تساوي مجموعها
وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة متساوية لفضل البعض على البعض
او سكونا ان لم يكن فضل وحكم هذا الفاضل في حواشيه على شرح الاشارات
بكون هذا الجواب مكابرة وحمل قول المحقق او سكونا ان لم يكن فضل على ان المراد
بالسكون ليس هو السكون الحقيقي بل انه يرى ساكنا باعتبار عدم اختلاف
نسبته الى الامور الخارجة قال ولو حمل السكون على السكون الحقيقي لا اشكال
الا في قامة الكواكب المتحركة ووقوفها باعتبار الحركتين المختلفتين حيث
يلزم السكون حقيقة في الافلاك وربما امكن تاييد ما ذكره بان كلام المحقق
صريح في جواز اجتماع الحركتين المختلفتين مطلقا اذا كانت احدهما

بالذات

بالذات والاخرى بالعرض كما يظهر لمن تامل فيه واذا كان ساكنا بالحقيقة لم يكن
حركتان فتامل والتحقيق انه اذا اعتبر في الحركة وقوع تبدل فيه الحركة بالفعل
او بالقوة القريبة على الوجه الذي ذكره في تحقيق الحركة فاجتماع حركتين مختلفتين
بالفعل مع تخالفهما في الجهة مما لا يمكن حصوله وان كانت احدهما بالذات و
الاخرى بالعرض سواء جعلنا المكان هو البعد او السطح لاستحالة انتقال
الجسم الى مكانين مختلفين في ان واحد ولو بالقوة بالمعنى الذي ذكروه لكن قد
توجد في الجسم حالتان تقتضي كل منهما انتقاله من بعد الى بعد اخر او سطح الى سطح
اخر على التدريج مخالفا لما تقتضيه الحالة الاخرى بحيث لولا تعارض الحالة
الاخرى لانتقل كذلك وح مع توافق مقتضى الحالتين في السرعة والبطو بحيث
سكون بالفعل حقيقة ومع تفاضل احدهما تتحرك حركة واحدة بقدر الفضل
وان جعل احد الحركة حقيقة في تلك الحالة المقتضية التبدل وان لم يقع التبدل
بالفعل ولا بالقوة القريبة لوجود المعارض فالحركتان كلتاهما بالفعل والحكم
بالسكون باعتبار عدم تحقق شيء من مقتضيهما فالمحقق طاب ثراه حيث
حكم بجواز اجتماع الحركتين المختلفتين في الجهة اذا كانت احدهما بالذات
والاخرى بالعرض وانه يحدث منهما سكون مع عدم فضل لاحدهما كانه اراد
باجتماعهما اجتماع الحالتين والحكم بالسكون باعتبار عدم وقوع التبدل
على احد الوجهين بالفعل والسكون الممتنع في الافلاك هو عدم تحقق الحالة
المذكورة فيها لا عدم وقوع التبدل باحد الوجهين بالفعل وعلى هذا فقول
على الجواب المذكور ان الحكم باستحالة اصل هذا العرض وانه ليس في الاخطر نفسه

عن ان يتحرك بحركة السفينة كما ذكره المجيب مكابرة اذ لا شك في امكان الفرض المذكور
ووجود حالة فيه ازيد مما ذكره يظن بسبب ذلك انه يتحرك نعم لا تقع فيه البتة لا
بالفعل وبالقوة القريبة بالنسبة الى البعد وان اراد به استحالة وقوع الحركة
في البعد بناء على اعتبار التبدل على احد الوجهين في الحركة وهو ممتنع بالنظر
الى البعد فهو غائر فهو غام مرام المستدل اذ ليس غرضه الا ان ههنا حركة بالضرورة
وليست الا السطح فالمكان انما هو السطح فالجواب باستحالة وقوع الحركة في
البعد فيه كما ترى ومع هذا فلا حاجة له في بيان الى التمسك بما ذكره لظهور
استحالة تبدل البعد فيه فالظ في الجواب ان يقال ان في الفرض المذكور وان لم يقع
التبدل في البعد حقيقة على احد الوجهين لكن وجد فيه الحالتان الموجبتان
لتبدله لولا تعارضهما فالحكم بحركته باعتبار الحالتين المذكورتين اما لكون
كل من الحالتين مودية الى الحركة لولا المعارض او لكون الحركة حقيقة في الحالة
المذكورة وعلى هذا لا يلزم ان يكون المكان هو السطح المتبدل لا البعد فيمكن
الجواب ايضا بان الحركة تطلق باعتبار نسبة الجسم الى اي شيء كان سواء كان
سطحا حاويا او غيرهما وح نقول ان اطلاق الحركة في الصورة المفروضة
باعتبار تبدل السطح لا يستلزم ذلك ان يكون المكان هو السطح الا ان يثبت
ان ثم حركة مكانية وهو غير ظ وعلى تقديره فلا عبرة بقول العوام وحكمهم
وبالجملة فلا نمنع تحقق الحركة في الصورة المفروضة باعتبار تبدل السطح
اذ لا نزاع في وجود السطح المادي وامكان التبدل فيه على التدريج فلا وجه
لانكار الحركة فيه لكن ان المكان ليس هو السطح بل البعد للادلة الدالة

على وجود البعد ولا ريب ان مع وجود البعد فهو اولى بكونه مكانا على ان النزاع
حقيقة في وجود البعد وعدمه والا فالنزاع في اطلاق المكان يرجع الى
الاصطلاح فتامل واستدل ايضا لرد القول بالسطح بان المحوث في الماء الجاري
اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له
لزم ان يكون ساكنا وانه سفسطة واورد عليه الفاضل المذكور ان المحوث
اذا لم يتحرك بالذات بل انما تحرك بالعرض بحركة الماء فلا شك انه ح لا يفارق
هذه الحركة العرضية سطح الماء الملاصق له لكنه في تلك الحال ساكن بالذات
واذا فرض ان يتحرك حركة مساوية لحركة الماء في السرعة والبطوء فلا يخ اما
ان توافقهما في الجهة فيفارق سطح الماء الا بالضرورة ولو تخالفهما فيلتزم
سكونه على ما قلنا في الجواب عن الاستدلال المذكور لرد القول بالبعد ولا يخفى
ما فيه فان غرض المستدل الاستدلال بما اذا كان حركة المحوث موافقة لحركة
الماء في الجهة والسرعة والبطوء من غير ان تحرك بحركته وح يتم الاستدلال
وما ذكره هذا الفاضل في شق الموافقة انما يتوجه اذا فرض حركته بحركة
الماء وحركة اخرى ايضا من نفسه وظ ان نظر المستدل ليس اليه واما اذا فرض
مخالفة حركته لحركة الماء في الجهة مع مساواة الحركتين فانه لم يكن متحركا
بحركة الماء ايضا فلا يصلح دليلا لشيء من القولين وان كان متحركا بحركة الماء
ايضا فيصير دليلا لنفي القول بالبعد كما نقلنا من الاستدلال بحركة نزق السفينة
وجوابه جوابه كما ذكره ولا يخفى ان هذا الدليل لرد القول بالسطح قوي جدا و
لا مدفع له الا ان يلتزم سكونه وانه ليس فيه الا حركة بالقوة بمعنى انه بحيث

ان لم يتحرك الماء معه لكان منفصلا من سطح الى سطح ولا قائل بحركة له بالفعل ويتم
باطلاق الحركة حقيقة على المحالة الموجبة للتبدل لولا المعارض وان لم يقع
التبدل لوجود المعارض كما اشرنا اليه في الدليل السابق هذا ومثل القول فيما
اذا فرض حركة طرف سفينة ساكن الهواء الى جهة حركتها حركة متساوية لحركتها
اذ لا يتبدل عليه ما احاط به سطح الهواء فيلزم سكونه مع كونه متحركا بالضرورة
ولا مدفع له ايضا الا احد الوجهين المذكورين فتدبر **قوله** فلولا ان كان هناك
خلاء لاستحال ان يسع ملء ماء لا يخفى انه اذا وسع الاناء ملء ماء يجب ان
يكون خاليا بتمامه لا رماد فيه اصلا ولا يخفى كيف ان يكون فيه خلاء على ما ذكره
وهذا مما سيورده الشيخ وكانهم زعموا ان كلا من الرماد والماء اذا ملأ به الاناء
يملأ به الاناء ظاهرا لا حقيقة اذ يبقى فيه خلاء ايضا فاذا فرض انه مملوء من الرماد
ثم وسع ملء ماء فالرماد يملأ الخلاء الذي يبقى في وصوله ملء ماء من الرماد
وحده فافهم **قوله** ينفذ لا في الملأ ولكن في الخلاء لا يخفى انه اذا كان الغذا
ينفذ في الخلاء لكان الجسم قبل دخوله وبعده جسما واحدا وهذا مما سيورده
الشيخ وكانهم ارادوا انه يوجد فيه خلاء بتبعية الاجزاء فينفذ فيه الغذا
اذ الظ ان نظرهم في احتجاجهم الكلي ايضا الى هذا وعلى هذا فالجواب عنها انه
لا يلزم ان يوجد خلاء حتى ينفذ فيه الغذا او المتحرك بل ينفذ المتحرك بتبعية
الاجزاء ويكونان معا من غير حصول خلاء سابق وكذا المتحرك ببعد ما في
المسافة من الهواء ونحوه ويدخل مكانه ويكونان معا من غير حصول خلاء
سابق فتفطن **قوله** وقالوا ايضا ان المتحرك اذا تحرك آه ولهم ايضا شبهة

اخرى اقوى من جميع ما نقله الشيخ ذكرها الامام الرازي في المباحث المشرقية
في جملة حججهم فقال وخامسها وهو الحجة القوية للمثبتي الخلاء انا قالوا اذا وضعنا
سطحا املس على سطح اخر املس بحيث يلاقي كليه الاخر فيمكننا ان نرفع الاعلى
من الاسفل بحيث يرتفع جميع جوانبه عن جوانب الاسفل دفعة واحدة في الحس
فهذا الارتفاع الذي حصل في الحس دفعة اما ان يكون قد حصل في الحقيقة
دفعة او لا يكون كذلك بل حصل ارتفاع احد الجوانب قبل الجانب الاخر وان خفي
ذلك على الحس لقصر زمان التفاوت ولنبطل اولا هذا القسم الاخير فنقول
الجزء الاول من السطح الاعلى اذا ارتفع عن السطح الاسفل فلو بقي الجزء الثاني
من السطح الاعلى مماسا للسطح الاسفل لزم وقوع انفكاك في اجزاء السطح
الاعلى لان الجزء الاول اذا ارتفع فقد تحرك الى فوق فلو بقي الجزء الثاني
مماسا لما كان مماسا له قبل ذلك فهو حينئذ لم يتحرك اصلا والجسم اذا تحرك احد
جانبيه ولم يتحرك الجانب الاخر اصلا لزم ان ينفكك كل واحد من هذين الجزئين
عن الاخر وهذا هو الذي احتج به الحكما في ابطال الجزء الذي لا يتجزى حيث
قالوا ان تحرك بعض اجزاء الرحى عند سكون البعض لزم الانفكاك فثبت انه
لو ارتفع بعض اجزاء السطح الاعلى قبل ارتفاع البعض لزم وقوع الانفكاك في ذلك
لزم وقوع الانفكاك في ذلك السطح الثاني مما يشهد الحس بفساده فالمقدم
ايضا كذلك فلنفرض وقوع الانفكاك فنقول اللامماسة من الامور التي تحصل في
الاين فنقول الجسمان المفروضان لا شك انهما كانا متماسين فاذا صار الامتماسين
فهذا الذي صار لامماسا دفعة اما ان يكون سطحا منقسما او امرا غير منقسم

فان كان سطحا منقسما فله جوانب واطراف فهو بجميع جوانبه واطرافه ارتفع عما
كان مماسا له من السطح الاسفل فثبت جواز ارتفاع جملة السطح الاعلى من
السطح الاسفل وان كان ذلك الشيء غير منقسم لزم تركب ذلك السطح من
النقط وهو محال فثبت مما قلنا امكان ارتفاع احد السطحين بكليته عن الاخر
دفعة ويلزم من ذلك خلو وسطها من الجسم وقتا من الزمان لانه لو كان بينهما
جسم لم يخل ذلك الجسم من ان يكون قد كان بينهما اذا انتقل اليهما حين رفعنا
الاعلى من الاسفل والاول باطل فانه من الممكن ان ينطبق سطح جسم على جسم اخر
الا لكان بين كل جسمين ثالث ويلزم اللانهاية ومع ذلك فلا بد وان يوجد
اجسام تملأ في سطوحها والا لم يكن الملأ في خاصا لا قتلك السطوح الملأ فيه
ليس بينها شيء اخر وهب انه لا يمكننا الجزم في شيء من السطوح بذلك لاحتمال
ان يتخلل بينها شيء اخر ولكنا لما علمنا امكان ذلك كفانا في مقصودنا ذلك
لان اللازم من الممكن ممكن لا محالة والقسم الثاني هو ان ينتقل من الخارج الى
وسط فلا يخ اما ان ينتقل اليه من مسام الاعلى والاسفل او من الجوانب
والاول باطل لان الاجسام وان كان فيها ثقب ومنافذ الا بين كل ثقبين سطحا
متصلا لا ثقب فيه والا لم يكن في الجسم ذي الثقب سطح متصل فح يكون الجسم
عبارة عن نقط منفردة وذلك فح واذا كان في الجسم سطح متصل وبعد الجسم
ذا الثقب يرتفع عما تحته فعلمنا ان كل واحد من السطوح المتصلة الموجودة
فيه قد ارتفع عما تحته وقد بينا ان ذلك الارتفاع دفعة فقد وجدنا
سطحا لا مسام فيه ولا ثقب اصلا ارتفع عما تحته دفعة واحدة واذا لم

يكن

يكن فيه ثقب ولا مسام استحال ان يتخلل الهواء بعد خلو من مسامه في ذلك الوسط
واما القسم الاخير وهو ان ينتقل الاجسام الى ذلك الوسط من الجوانب فهو ايضا
باطل لان انتقال تلك الاجسام من الجوانب الى الوسط اما ان يحتاج فيه الى
المرور بالطرف او لا يحتاج والقسم الاخير كما افسدنا واما الاول فلا يخ اما
ان يبقى تلك الاجسام حين ما تكون في الطرف تكون في الوسط وهو محال
لاستحالة حصول الجسم الواحد في مكانين واما ان يكون حصولها في الوسط
بعد حصولها في الطرف فتلك الاجسام حين ما كانت في الطرف ما كانت
في الوسط وكان الوسط خاليا فثبت مما ذكرنا خلو ذلك الوسط وهو المط
انتهى وقال في نقاعيف الجواب عن حججهم والذي عسكوا به خامسا فهو مشكل
وسيظهر الحق فيه فليس لو فصل وقت يسع مراجعة كتابه الى ان نصل الى ما
يظهر الحق بزعمه فلنذكر ما يخطر بالبال في دفع هذه الشبهة فنقول انا نختار
اولا ان ارتفاع جسم عن جسم بان يرتفع عنه جميع جوانبه معا لا نم امكانه
الا فيما يمكن تخلل الجسم التي كالهواء ولا يتوهم فيه لزوم خلا واما فيما لا
يمكن فيه ذلك فربما لا يمكن ارتفاعه الا موربا فيما يمكن فيه ذلك لقبوله
الاستواء والانحناء كما اذا وضعنا يدنا على شيء فانه يمكن ان يكون
دفعها عنه موربا لقبولها الاستواء والانحناء ولا اشكال في صورة
التوريب اذا ما يرتفع منه يدخل الهواء مكانه من ذلك الطرف ويكون ارتفاعه
وحركة الهواء الى مكانه من غير توهم لزوم خلا وفيما لم يكن التوريب فربما لا
يمكن الارتفاع اصلا ومن مدعيه فعليه البيان ويؤيد ما ذكرنا ما سنذكره

الشيخ في بحث الملتصق ان الملتصق هو المماس اللازم للشيء في الانتقال حتى يصعب
التفصيل بينهما اما لانطباق السطحين حتى لا يمكن ان يفارق احدهما الاخر الا
مع انحلاله المبين استحالة وجوده وذلك يكون اذا كان لسيرطرفا احد سطحي
الجسمين اولى بالسبق الى الانفتاح او تكون انما ينفتح بزوال صورة السطح عن
كيفية باستحداث تغيب او تغير او تحيز او هو غير محتاج اليه الا بعنف انتهى
ويشهد به ايضا ما يحكى من ارتفاع السندان برفع الملصق عليه هنا واما ما
ذكره ثانيا من اللامماسة من الامور التي تحصل في الان فهذا الذي صار الامماسا
دفعة اما ان يكون سطحا منقسما او امرا غير منقسم فلا يخفى فساده فان اللامماسه
لا يحصل في الان بل في نفس الزمان فانه لا يحصل الا بالحركة فكيف يحصل في الان
لا بالحركة فكيف يحصل في الان نعم هو في الان بمعنى انه خاصل في كل ان من ان
زمان وجوده وليس وجوده منطبقا على الزمان كالحركة لكن مع ذلك ليس
حصوله ان اول واذا كان كذلك فكلما فرض حصول قلة منه صار لامماسا نقول
انه منقسم وانه وقع ذلك في زمان لا دفعة حتى يلزم ما ذكره من ترك السطح من
النقطة ثم ما ذكره من انه لو كان فيها جسم لم يخل ذلك الجسم من ان يكون قد كان
بينهما اذ انتقل اليهما والاول باطل الى قوله والا لكان بين كل جسمين ثالث فيه
انا الجسم الاسفل اذا امكن تخلخله وتكاثفه كالهواء فلا منع من انطباق سطح
جسم عليه اذ لا يلزم محذور من ارتفاعه عنه اذ كلما ارتفع الاعلى تخلخل الاسفل
وعلى امكانه الى ان يصل اليه المدد من خارج ايضا فلا يتوهم لزوم الخلاء ح
اصلا وانما يتوهم لزومه فيما لا يمكن تخلخله وح نقول لو كان كذلك فربما لا

يخفى

يمكن انطباق جسم عليه بكليته بحيث لا يبقى بينهما الهواء اصلا واذا بقي بينهما
شيء من الهواء ولو كان يسيرا فيمكنه التخلخل الى وصول المدد من خارج وعلى هذا
فلا يلزم ما ذكره من لا نهاية الاجسام ثم قوله ولكن لما علمنا امكان ذلك كفانا آه
فيه انه من اين علم امكان ذلك في جميع الاجسام فربما لا يمكن ذلك في بعضها مما لا
يمكن تخلخله كما ذكرنا لا بد له في ذلك من دليل ثم قوله والاول بطلان الاجسام
وان كان فيها ثقب الخ منظور فيه لان ما الزمه من كون الجسم عبارة عن لفظ
متفرقة انما يلزم اذا قلنا بوجود الثقب اي المسامات النافذة فيه بحيث لا
يبقى بين شيء من تقبيه سطح متصلا واما لو قيل ان الاجسام التي نشاهدها
لعلها لم تكن املس حقيقيا بل كان في سطوحها الفرج الغير النافذة التي يتوهمها في
اصطلاحهم الزوايا بحيث لا يمكن انطباق سطح عليه بكليته بل ما ينطبق عليه انما
يلاقي منه لفظا متفرقة او خطوطا والسطح المتصلة بينها لا ينطبق الا على عليها
بل يكون محدبه يسيرا بحيث يتخلل بينهما هواء فلا يلزم محذورا ذ ما لم ينطبق من
احدهما على الاخر يتخلل بينهما هواء يتخلخل عند الرفع وما انطبق منه على الاخر غير
منقسم لكن لا يخفى ان هذا انما يتوجه في مثل الحجرين وفي اشباههما مما لا يمكن
انفراز لفرز احدهما في الاخر بالقصر والضعف واما فيما يمكن فيه ذلك كاليد مثلا
فلا ريب انه يمكن وضع احدهما على الاخر وضغطه بحيث ينطبق احدهما على الاخر
بعد غير منقسم وان قل ولا يمنع منه وجود الزوايا فيهما اذ لا شبهة انه ينفرز
من انفراز احدهما في زوايا الاخر ما يصل الى قرارها فلو اجرى الشبهة فيها يندفع ما ذكرنا
بعد الجواب الاول فتامل واما قوله وقد تبين ان ذلك الارتفاع دفعة فقد ظهر ما

فيه ثم تختلف امكان ارتفاع جميع جوانبه معا وانه ينتقل عند الارتفاع الهواء
من الجوانب وما ذكره في ابطاله من ان انتقال الاجسام من الجوانب الى الوسط
اما ان يحتاج الى المرور بالطرف الى اخر ما ذكره مدفوع بان ارتفاع الاعلى من
الاسفل لما كان بالحركة ولا بد فيهما من زمان نفرض كل زمان فرض ارتفاعه منه
قدرا ما ففي ذلك الزمان امكن ايضا حركة الهواء الى الوسط فلا يلزم خلو الوسط
فتأمل ولا يخفى ان التمسك بما ذكره من كون الالتماسه من الامور التي
تحصل في الان انما يناسب لدفع هذا الجواب عن الشبهة لكن قد عرفت فساده
واما التمسك به لدفع احتمال التفكك على ما ذكره فلا وجه له بل يكفي في دفعه
ما ذكره وان لم يتمسك بكون الالتماسه اينية بان يقال انه على فرض التفكك
اما ان يرتفع شيء منقسم معا فهو كيف في اجزاء الدليل او لا يرتفع الا شيء غير
منقسم ثم شيء غير منقسم كذلك وهكذا فيلزم تفكك هذا الجسم الى الاجزاء
الذي لا يتجزى او الخطوط الجوهرية وهو محال مقدر ولا يخفى ان نظير هذه الشبهة
يجري ايضا في صورة هبوط احد الجسمين الاملسين الى الاخر اذ يلزم اما انعدام
الهواء الذي في البين او خروجه من الوسط والطرف دفعة او خروجه من
الوسط قبل الطرف وهم لا يقولون بالاول ولا ريب في استحالة الثاني فتعين
الثالث وهو مستلزم للخلاء والجواب على قياس ما ذكرنا اخيرا في الشبهة
السابقة ان ذلك لا يكون الا بالحركة ولا بد لها من زمان نفرض ذلك الزمان
بتكاثف الاهوية في جانب العمق وتخرج من الاطراف الى تنفي بالكلية وتصل
احد السطحين الى الاخر وليس للحركة ان اخر حتى يقال ان انه في ذلك الان يلزم

خروج الهواء من الوسط والطرف دفعة او الخلاء بل ليس لها الا ان ابتداء و
ان انتهاء هما طرفاه وفي الاول لم يشرع بعد في الحركة والثاني هو ان الوصول
وفيه لا هواء ولا بين حتى يلزم خروجه دفعة او الخلاء وكل ان فرض قبله يكون
فيه بين السطحين مسافة يقطعه الهابط بالتدريج ويخرج الهواء ايضا كذلك
فلا اشكال ويمكن ان يقال ههنا ايضا نظير ما قلنا في الشبهة السابقة انا
نشاهد املس لعله لا يكون املس حقيقة وح ضد الهبوط ربما ينطبق احدهما
على الاخر بكليته بل بنقط او خطوط ويبقى بينهما رويا يبقى الهواء ما بينهما و
بين سطح الهابط فلا يلزم محذور هنا فيما لا يقبل الاستواء والانحناء واما
فيما يقبل ذلك فقد عرفت انه لا يمكن مع امكان الانطباق لكن يمكن ان يقال انه
ربما وقع على الاخر موربا كما قلنا في صورة الرفع بان ينحني وينطبق عليه بالتدريج
وان لم يظهر ذلك الحس وح يخرج الهواء من الجانب الاخر بالتدريج كذلك بدون
لزوم خلاء واما الاكتفاء في الجواب بحديث التوريب مطلقا بل القول به في
خصوص الحجر الهابط كما فعله من قرر الشبهة فيه واجاب بانه انما يقع على الارض
موربا فلا يخفى ما فيه لان التوريب لا يمكن في الحجر ونحوه الا بتفككه لامتناع
انطباق بعض المستقيم على مثله قبل البعض ولا يكفي ايضا مطلق التفكك لزوم
اكثر من نقطة معا يكفي في اجزاء الشبهة فلا بد من تفككه الى الاجزاء التي لا يتجزى
او الخطوط الجوهرية او القول بانه يحدث في الهابط استواء واعوجاج الى ان
ينطبق على الاخر فيعود الى الحالة او انه يحدث فيه استواء واعوجاج بحيث
لا ينطبق منه على الاخر الا نقطة او خطه ويبقى على ذلك الوضع بدون باقيه

الى الاخر والكل كما ترى فانظر **قوله** وفى ابتداء الكون مكون فى المكان الاول اى
المتكون كالماء اذا كان هواء يكون فى ابتداء الكون فى المكان الاول وهو مكان
الماء ولا يكون فى صورته الاولى وهو الصورة المائية لانه كان هواء فلا الصورة
الهوائية **قوله** وقد علم ان الجسم الواحد لا يكون فى مكانين فيه انه لا دليل لهم
على ان الجسم الواحد لا يكون فى مكانين وانما الحاكم به هو البديهة وظاهر البديهة
لا يحكم الا بان الجسم الواحد لا يكون فى مكانين كالكل منهما محيطا او محاطا
واما اذا كان واحد منهما محيطا والاخر محاطا فلا يمنع منه على انه يمكن فيما يتحقق
فيه كلاهما ان يجعل كانه مجموعهما الكل واحد منهما فليس له الا مكان واحد ذو
اجزاء ولا خير فيه وسيجىء هذا الاحتمال فى كلام الشيخ فى فصل تحقيق القول
فى المكان وسيتكلم عليه فغرضه ههنا ابطال القول بجعل كل من المحيط والمحاط
مكانا مستقلا لكن فى حمل كلام القائلين بان المكان هو البسيط كيف كان
على هذا البنية وابطاله هذا الوجه تامل لجواز ان يكون مذهبهم هو ما ذكر من
الاحتمال فتدبر **قوله** لكن معنى قولنا البعد الشخصى القائلون بالبعد لا يبعد
ان يقولوا ان الحكم بان هذا الامر المتصل بينهما الذى يقبل القسمة الواحدة المشار
اليها بعد شخصى انما هو من غلط الحس والتفتيش يوجب الحكم بكونهما شخصين
متداخلين كما فى الاطراف المتداخلة فتامل وذكر الامام الرازى انه لو امكن
ان يتشكك العقل فى ان هذا البعد الموجود بين طرفى هذا الاناء بعدان مع ان
البعد المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليتشكك فى ان هذا الشخص الانسانى
الواحد هل هو شخص واحد فى الحقيقة او شخصان بل اشخاص متعددة

والغرض

واعترض عليه فى الشرح الجديد للتجريد بان للقائلين بان المكان هو البعدان
يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم
بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس ههنا الا شخص واحد لتعارضه
مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز بينهما فى الاشارة الحسية كما ان البرهان
لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد
بل جزمنا بان ههنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة انتهى وفيه تامل
فان مراد الامام ان الحكم بان البعد الموجود بين طرفى الاناء واحد فى مرتبة الحكم
بان الشخص الانسانى المشاهد واحد لو امكن الشك فيه والقول بانهما بعدان
باعتبار ما ذكرتموه من الحجج مع عدم العبرة بحكم العقل بما حكم به الفعل
من الوحدة فليجز الشك فى الشخص الانسانى ايضا وان لم يكن دليل على تعدده
اذ الدليل انما يحتاج اليه الحكم بتعدده واما تجويز التعدد فلا يحتاج الى دليل
بعد ما علم من عدم العبرة بحكم العقل بالوحدة هنا مع تجويز ان يكون هناك
ايضا حجة لم نطلع عليها فالحكم فى الرد على الامام على طريقتهم ان يقال ان حكم العقل
بوحدة الشخص الانسانى فحكم البديهة بامتناع التداخل فى الاجسام و
اما فى البعد الموجود بين طرفى الاناء فلا حكم للعقل فيه بوحدته اذ لا يحكم
بامتناع التداخل فيه بل العقل بعد الوقوف على حججنا يحكم بوجود بعدين
فيه نعم ربما استشبه ذلك على الحس فحكم بانه ليس فى الا بعد واحد ولا عبرة
بحكم الحس خصوصا بعد قيام البرهان على خلافه فتامل **قوله** ومن
البين ان كل بعدين اثنين اكثر اه فيه انا لا نسلم اكثرية البعدين من البعد الواحد

مطلقا الا بحسب العدد وح لا يتم قوله ان كل مجموع بعد اكثر من بعد فهو اعظم
منه لان العظيم كما ذكره هو الذي يزيد على القدر بقدر خارج عن الشيء ومن
جوز التداخل يقول بان في صورة التداخل لا يزيد قدر البعدين على قدر واحد
منهما بل انما يزيدان عليه بحسب البعد فقط فلا يلزم ان يكون ان اعظم من الواحد
وفي شرح الاشارات ايضا من المحقق طاب ثراه قريب مما ذكره الشيخ ههنا
فانه قال لا شك ان عظيمين يجتمعان هما اعظم من احدهما فانا نا لكل عظيم من
جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا للجزء وفيه ايضا انه ان
اراد باعظمية العظيمين المجتمعين من احدهما هو الاكثرية وكونهما زايدين
عليه عددا فم لكن لا يفيده اذ في صورة التداخل ايضا هذه الاكثرية بحالها
ولا يلزم تساوي الكل والجزء عددا وان اراد الاعظمية بحسب المقدار فلا
تم ذلك الا فيما اذا لا تاتي المقدار بدون نفوذ احدهما في الاخر اذ ح
يكون كل جزء ويكون الكل اعظم من الجزء واما اذا التقيا على سبيل النفوذ و
التداخل فلا تم ههنا اعظم من مقدار واحد اذ لا يتحقق ح كل وجزء بحسب
المقدار كيف ولو تم ما ذكره يجري في الخطين ايضا اذا التقيا من جهة العمق
ولا يقدح فيه حققه هذا المحقق بعد ذلك وكانه لدفع هذا النقض يقول
واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا يمانع عن الاجتماع الرافع
للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والمخطوط حكمها من حيث الطول
حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها
من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط ولذلك

ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي
انتهى وذلك لان كون ملاقاة الخطين من جهة العرض الذي لا عظم لها فيه وكذا
كون ملاقاة السطحين من جهة العمق كذلك مما لا اثر في دفع النقض اذ لا شك
ان الكل من الخطين طولا ومع ذلك لم يصيرا الطولان ازيد من طول واحد فيلزم
مساواة الكل والجزء وكذا الكلام في السطحين فتامل **قوله** لكن هذا مح
اي ما ذكره السايل من عطف الخط بحيث يكونان خطين ولا يكون مجموعهما
زايدا في الطول على طول واحد منهما مح اذ العطف لا يكون الا باحد الطرفين
الذين ذكرهما الشيخ وليس الامر في شيء كما ذكره **قوله** وان كان ليس على الاستقامة
وصلى وقوله ولم يكن الانعطاف قيل عطف على الاستقامة وداخل في خبر
ليس وفي بعض النسخ بدون الواو فيكون بدلا عنه وعلى التقديرين فحاصل
المعنى وان لم يكن على الاستقامة بدون الانعطاف فتدبر انتهى ولا يخفى ما
فيه من التكلف والاظهر جعله عطفا على ليس على الاستقامة او بدلا عنه
على تقدير عدم الواو اي وان كان في هذه الصورة ليس الخط او الرجوع على
الاستقامة ولم يكن الانعطاف الحقيقي اذ العطف الحقيقي عندهم هو ما
اذا رجع النصف مثلا بحيث ينطبق على الاخر ولا يميل عنه اصلا كما يظهر
من قولهم بوجوب السكون في المحركة ذات الانعطاف او الزاوية وعلى نسخة
عدم الواو يمكن ايضا ان يجعل قوله لم يكن الانعطاف جوابا لقوله اما ان يتميز
ويجعل قوله فيكون مجموع الخطين تفريعا عليه لا جوابا له ولا يخفى بعده
ايضا وفي بعض النسخ فان كان ليس على الاستقامة لم يكن الانعطاف وعلى

هذا فيكون الشرط مع الجزاء جوابا لقوله اما ان يتميز والمعنى فاذا كان ليس على
الاستقامة كما ذكر فهذا الشق لم يكن الانعطاف على الوجهين ايضا فالمراد
بالانعطاف هو ما ذكرنا فتامل **قوله** واما ان يتحد خطوا عدا ان امكن
ذلك كانه اراد بالاتحاد الاتحاد حقيقة لا مجرد الاتحاد ولا اتحاد بحسب الوضع
فلذا اتى بقوله ان امكن ذلك اشارة الى التوقف في امكانه او الجزم بعدمه
بناء على حكم البديهة بطلان الاتحاد مطلقا كما حكم المحقق الطوسي طاب
ثراه في التجريد ولا يخفى انه ح يبقى شق اخر لم يتعرض له وهو ان يتداخل
الخطان ويتحدا في الوضع فلذا اتى مع بقائهما خطين وظ ان نظر السائل
الى ذلك ولا مجال للتردد في امكان العطف على هذا الوجه ولا في امكان
ملاقاة خطين على هذا الوجه وان لم يكن على سبيل العطف وكذا سطحين
ونقطتين مع جريان ما ذكره من التفريع فيهما والمشهور ادعاء البداهة
في امتناع التداخل وان منشاه هو العظم والامتداد فكل ما لا عظم له اصلا
جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في
جهة او جهتين امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط
يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول
والعرض دون العمق وكلما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع
التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان لا حجم الا خر ولا عظم له
اصلا اذ الا في نظيره لا قاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء خالي عن
الاخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط فذلك هو التداخل وبان ما له حجم

وعظم

وعظم اذا لا في نظيره في الجهة التي اتصفا بها لعظم فيه كان مجموعهما اعظم من
احدهما ومنه يظهر الجواب ايضا عما يقوله الفايلون بالبعد ان امتناع التداخل
انما هو في الابعاد الحالة في المادة اما البعد المجرد من المادة فلا يستحيل تداخله
اذ قد ظهر ان منشا الامتناع هو المقدار لا الهيولى لكن دعوى البداهة على ما
ذكروه لا يخ عن اشكال نعم البديهة تحكم بامتناع التداخل في الاجسام
الكثيفة ولا في الاجسام اللطيفة فدعوى البداهة عن ظاهره بل ربما امكن
دعوى البداهة في جواره فيها فان القول بان التراب او الدقيق الناعم جدا
اذا القي شيء منهما في الماء لا يصل الماء الى جميع اجزائه وان بقي فيه ما بقي كان
مصادم للضرورة والتحقيق ان وصول جسم الى جميع اجزاء جسم اخر ان هو الا
التداخل واذا كان الحكم في الاجسام اللطيفة بهذا المثابة ففي المجرد و
المادي يكون منع البداهة اظهر فتدبر **قوله** كان جايز على الحالة فيه للمنع مجال
ومع ذلك فحملة الهيولى والصورة ليست مما لا يحدث هناك استحالة و
انفعال ومعنى ثالث غيرهما كيف ويحدث من ثالثهما مركب حقيقي هو الجسم
وهو موجود ثالث غيرهما فلم لا يجوز ان لا يجوز ما يجوز على كل منهما فتامل
قوله فان كان مع ذلك يجب الهيولى الخ يعني سلمنا ان المانع على التداخل ليس
هو مطلق البعد بل هو الهيولى مع الصورة فنقول انه عند ذلك ايضا يجب
ان لا يداخل الجسم البعد الذي هو المكان عندهم لوجود المانع ولا يخفى ما
فيه فانهم يقولون ان الهيولى المتصورة بالبعد تمنع عن تداخله مما كان
مثلها لا عن مداخلة البعد فلا تمنع من مداخلة الجسم للبعد المجرد عندهم

مطلق

وهو ظ قوله من ان يلقى مادة وهيولاه ذات البعد المفطور ان اراد بملاقاتها
لذلك البعد المفطور كونها فيه فنقول انها لا تلاقيه وتكون فيه تبعية الصورة
ولا يلزم منه سراية بعدين فى مادة واحدة فان السارى فى المادة الحال فيها
ليس الا البعد الجسمى واما البعد المكانى فهو ليس بحال فى الهيولى بل الهيولى
بتبعية الصورة حاصلة فيه حصول الجسم فى المكان وان اراد بملاقاتها له
الملاقاة بعنوان حلول البعد فنختار انها لا تلاقيه ولا يلزم منه ان لا يكون
الجسم ذو الهيولى قد ملأ الاناء ولا دخل فيه وهو ظ قوله بعدان متساويان
متفقا الطبيعة اتفاقهما فى الطبيعة ثم لا يجوز ان يختلفا فى الحقيقة وان
اشتركا فى ذاتى او عرضى هو مطلق البعد قوله مبنى على استحالة وجود ابعاد
فى ابعاد بلا نهاية كانه اشار الى ما نقل عنهم من الاستدلال على بطلان القول
بالبعد بانه لو كان هو البعد فلا يخ اما ان لا يكون قابلا للحركة الاينية التى
هى الانتقال من مكان الى مكان فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه
ملزوم للبعد المنافى لقبول الحركة وملزوم منافى الشئ منافى لذلك الشئ
او يكون قابلا لها فيلزم ان يكون له مكان وننقل الكلام اليه ليلزم وجود
ابعاد فى ابعاد بلا نهاية والمجوز ان نختار الاول ونقول ان عدم قبول الجسم
للحركة ح انما يلزم اذا كان ملزوما لبعد واحد شخصى واما اذا كان ملزوما للبعد
ما فلا يمتنع قبول الجسم للحركة وعدم قبول البعد لها غاية الامر ان يكون الجسم
منافيا للحركة البعد واما الحركة فلا فان البعد انما هو منافى لقبول الحركة
لا لقبول الجسم للحركة فلا يلزم الا منافاة ملزومه ايضا وهو الجسم لقبول

البعد للحركة ولا سير فيه نعم لو كان البعد القائم بالجسم والبعد المكانى حقيقة
واحدة فيلزم من عدم قبول البعد المكانى لها عدم قبول البعد الجسمى ايضا لها و
يلزم منه عدم قبول الجسم ايضا لها وهو ثم كيف وعندهم ان احدهما مجرد والاخر
حال فى المادة فكيف يتحدان فى الماهية فتامل قوله ولنسلم هذا لهم
اى ان سلمنا لهم عدم تمامية هذا الوجه لرد مذهبهم وتنزلنا عنه فنقول
لكن الصفات اه قوله بل له اليه نسبة ما اى نسبة معينة محدودة وهذا
بخلاف نسبة الاكثرية التى ذكرها اولا لان كون احدهما اكثر من الاخر لا يستلزم
ان يكون بينهما نسبة محدودة اذ يقبح نسبة الاكثرية الغير المتناهى فافهم
قوله فان كان كل واحد من الجوهرية والكم اى القابلية بالذات للكم قوله
وان كانا مقارنين اى كان المجموع عقلا من خارج واذا حدهما مقوما وح
فاقل احواله ان يكون كل منهما خارجا ويكون عرضا فى جسم وفوقه ان يكون الجوهر
مقوما دون القابلية بالذات للابعاد فيكون صورة فى جسم والصورة فى
الجسم ايضا لا يدخلها فى جسم ايضا قوله واما ان كان هذا المعنى الموضوع
للبعد اى المفروض مقارنته للبعد وهذا استدراك عما ذكره من انه ان كانت
تارة هى بعينها جوهرا وتارة هى بعينها لا جوهرا اه يعنى ان ما ذكرنا انما هو اذا كان
المعنى المقارن للبعد الموجب لقيامه بذاته جوهرا اما اذا جوز مفارقته للبعد
فيلزم عند مفارقته ما ذكر من بطلان ذاته والان كانا امرا لازما غير مفارق
فلا يلزم ذلك بل نقول فى ابطاله ح انه لا يخ اما ان يكون ذلك المعنى لازما
للخلا لكونه بعدا ما فيلزم ان يكون لازما لكل بعد فلا يتحقق بعد غير جوهر او

يلحقه لامر غير لازم لخصوص هذا البعد فتنقل الكلام في لزوم هذا الامر وهكذا
الى ان يذهب الى غير النهاية او ينتهي الى الملقار وفيلزم ما ذكره اولا فتامل **قوله**
وليس ذلك الفرق كلحوقه اه يعني انما ذكرنا مبني على ان البعد الذاهب في الجهات
طبيعة نوعية فلا يجوز لزوم شيء لفرد منه دون فرد الا بسبب ونقل الكلام
اليه واما لو كان معنى جنسيا فيجوز لحوق معنى له يكون مقوما لنوع اخر ولا
يمكن السؤال عن سبب اختصاص كل منهما بما هو فصله لكونه داخلا في حقيقته
فكل نوع عبارة عن الجنس مع ما لحقه من فصل فلا مجال للسؤال عن الاختصاص
واما البعد الذاهب في الجهات طبيعة نوعية فلان البعد معنى مبهم لا يستكمل
في العقل والتصور الا بملاحظة ذاته في جهة او جهتين او في الجهات فهو معنى
جنسي واما بعد ضم شيء من الفصول الثلثة اليه فلا يبقى له الابهام ويصير كاملا
متحصلا في العقل والتصور فيكون معنى نوعيا ويكون كل يلحقه عارضا عن خارج
لا منوعا له وفيه تامل اذ لا ياباه العقل ان يكون البعد الذاهب في الجهات مع ماله
من التحصل والتعين في الجملة امرا ينوع بفصول تلحقه ويكون كل منها مقوما
لنوع منها كما ان الجوهر القابل للابعاد الذي هو حقيقة الجسم عندهم معنى كامل
متحصل في العقل ومع ذلك ينوع بعد ذلك بفصول تلحقه الى ان يصير انسانا
مثلا فلا سبيل للعقل في مرتبة من المراتب الى الحكم باستكمال الحقيقة وانه لا
يمكن اختلافها بعد ذلك الا بالعوارض حتى ان الانسان ايضا يجوز للعقل ان
تلحقه عوارض يكون كل منها مقوما منه فالتعويل في هذا الباب ليس الا على الحدس
وحكمه بعد اعتبار الخواص والاثار وتشابهها وتباينها بالاتفاق في الحقيقة

في بعض

في بعض والاختلاف فيها في البعض وحكم الحدس بذلك في البعد وانه لا يجوز
تنوعه بكونه قائما بالمادة عنها كما ذكره غيره فتامل **قوله** فلا يكون يخ اما
يكون متناهيا واما يكون غير متناه سواء بانفراده او مع ما ينتهي اليه من الملاء
وقوله لكن طبيعة الخلاء بيان لبطلان الشق الاول فان طبيعة الخلاء عند جميع
من يقول به لا ينتهي الا بعد ملاء وان الملاء ايضا ان كان متناهيا ينتهي الى الخلاء
فيلزم بعد غير متناه اليه بالتفصيل الذي ذكره الشيخ ومنه يظهر ان قوله وانه
ان كان الملاء بالواو كما في بعض النسخ ولا يناسب الفاء كما في بعضها فافهم **قوله**
كما توضحه بعد من الدلايل على تناهي الابعاد وتقول انه لا يجوز ان يكون في الخلاء
ما ذكره هو برهان المسامتة وهو يجري في البعد الغير المتناهي مطلقا بعد فرض
الغير المستديرة على ما ذكر في البرهان من غير اختصاص له بالخلاء ولا ينهض بابطال
الخلاء اذا لم يكن هناك بعد غير متناه فاجراؤه في ابطال الخلاء باعتبار ان من
قال به قال بالبعد الغير المتناهي كما اشار اليه الشيخ بقوله لان الخلاء من شانه
ان لا يقف اه وافراد هذا البرهان بجعله دليلا علحدة مع عسكه اولا في ابطال
مذهبهم بالادلة الدالة على تناهي الابعاد باعتبار ان هذا البرهان لا يدل
على بطلان البعد الغير المتناهي مطلقا بل على بطلانه مع جواز الحركة المستديرة
فيه فلذا تمسك اولا بانه لو كان الخلاء مكانا فيه حركة او سكون لم يبطل الحركة
المستديرة فيه بهذا البرهان وهذا بخلاف البراهين الاخرى فانها تدل على بطلان
البعد الغير المتناهي مطلقا فافهم الا ان يكون وباء جسم غير متناه اذ لو كان
متناهيا فعندهم انه ينتهي الى الخلاء فلم يغن الخلاء بالكلية فضناءه بالكلية

بان يكون وراء جسم غير متناه وبالجملة فعلى مذهبهم لابد اما من خلاء غير متناه او
من جسم كك او من بعد كك مركب من خلاء وملاء كما اشار اليه الشيخ في الذيل
السابق على التقادير فيحصل بعد غير متناه وهو يكفي لجريان البرهان فافهم
قوله ولما كانت المسامتة زمان لا يتصف بها قبله ولما ان يكون لها اول
فلا فان المسامتة انما تحصل بالحركة عن الانطباق على خط آ د و الحركة لابد
لها من زمان قابل للقسمة الى غير النهاية وليس له اول يقع الحركة فيه فكلما
فرض حركة محدودة من الخط المفروض وقعت المسامتة بنقطة خاصة من الغير
المتناهي لكن في نصف تلك الحركة وقعت المسامتة بنقطة فوقها وهكذا الى
غير النهاية وكما انه ليس لها اول نقطة كك ليس لها اول فلا يلزم محذور
فتامل قوله التي هي فصل بين الزمانين لم يرد بكونه فاصلا بين الزمانين انه
لم يتصف فيه لشيء مما اتصف به في الزمانين لانصافه فيه بالمماسة على ما ذكره
بل مجرد كونه انا فاصلا بين الزمانين وان اتصف فيه بما اتصف به في الزمان
الثاني وسيجيء من الشيخ في تحقيق حكم الان الفاصل انه قد يكون الحال فيه كالحال
في احد الطرفين وهنا وان كان كك لكن الحق كما اشرنا اليه انه لا مسامتة ههنا
في الان الفاصل بل انها انما يتحقق في نفس الزمان الذي بعده وليس لها ان تبتدء
فتامل قوله بل يلزم ان يكون دائما مسامتا ودائما مباينا اي يلزم ان يكون
بعد الانتقال من الخط المفروض قبل المسامتة بنقطة ح دائما مسامتا اي
يكون مسامتا لنقطة اخرى قبلها وهكذا دائما لما ذكر من التقرير ودائما مباينا
اي ان لا يكون مسامتا لشيء من تلك النقاط اصلا اذ المفروض ان النقطة

المسامتة بعد المسامتة فيه ان يكون المسامتة بعد المسامتة لا تتحقق الا ان يكون هم

ح اول المسامتة فيجب ان يكون قبل الوصول اليها مباينا ويمكن ان يكون المراد
انه يلزم ان يكون بعد الانتقال من الانطباق على الخط المفروض دائما مسامتا
ودائما مباينا ولا يصل الى المسامتة بنقطة ح ابدا وذلك لانه اذا كان ما فوق
نقطة ح ابدا وذلك لانه اذا كان ما فوق نقطة ح من الخط المفروض غير متناه
فيمكن تقسيمها بقطع غير متناهية متساوية كاذرع مثلا ولا شك ان الوصول
الى نقطة ح لا يتيسر الا بالمسامتة لكل من تلك الانواع وان المسامتة لكل منها
لابد ان يكون في زمان فالمسامتة لجميع ما فوقها لا يكون الا في زمان غير متناه
فيجب ان يكون دائما مسامتا ودائما مباينا ايضا اذ المفروض ان اول المسامتة
هي نقطة ح فيلزم ان يكون في الزمان الغير المتناهي الذي الزمناه للحركة قبل
الوصول اليها مباينا غير مسامت وفيه ان لزوم عدم تناهي الازمنة المزبورة
ممنوع فانه يجوز ان لا يكون متساوية فيكون المسامتة للاذرع الاخير مثلا في
دقيقة وفي الذراع التي قبلها في نصف الدقيقة وهكذا فالازمنة الغير
المتناهية فيها متناقصة ومثلها لا يجب ان يكون غير متناه بل لا يزيد في
الفرض المذكور على دقيقتين نعم لو حصلت الاجزاء المذكورة بالفعل امتنع
طيها بديهة واما اذا كان بالقوة فلا كما في المسامتة للخط المتناهي وقطعه
اذ يمكن فيه ايضا فرض اجزاء غير متناهية وان كان متناقصة فتفطن قوله
فان كان لا يتجزى بالتفكك ويتجزى بالفرض اي في جميع الجهات فهو جسم
غير خلاء وكان هنا اما مبني على ان كلامه مع القائلين بان الخلاء لا شيء محض
ومراده انه على هذا لا يكون الجهة لانه لا شيء محض عندكم بل يكون جسما في الخلاء

واما بناء على انه زعم انه لا يتجزى بالتفكك ويتجزى بالفرض لا يكون الا حبا له
صورة منوعة تمنع من التفكك والا فالبعد طبيعة نوعية لا تمنع من التفكك
لكن قد عرفت الكلام في كونه طبيعة نوعية واذا لم يثبت ذلك فنقول الظ
ان البعد المجرد نوع من البعد لا يقبل التفكك ويتجزى بالفرض فيمكن ان يكون
الجهة على هذا الفرض هو ذلك ولا يلزم ان يكون فيه جسم يكون الجهة هو ذلك
ثم لا يخفى انه لا حاجة في الاستدلال الى هذا الترديد والتقسيم لان ما ذكره
اولا في ابطال الشق التجزي يبطل كونه متجزيا بالفرض مطلقا سواء قبل التفكك
ام لا وايضا على ما ذكرنا اولا في توجيه كلامه ههنا يجري ما ذكره ههنا في ابطال
هذا الشق في ابطال التجزي فما لم يكن بان يق اذا تجزيا بالفرض فلا يكون خلاء
لانه لا شيء محض عندكم فلا يقبل التجزي فما لم يكن في الخلاء جسم موجود لا يكون
جهة فتخصيص كل من الدليلين بشق خاص مما لا وجه له لكن امثال هذا في
الشيخ وسائر القدماء غير عزيز **قوله** لان الجسم المتحرك ان لم يشغل بوجه
من الوجوه اه لا يق قصد الجسم كقصد الجهة عندكم فكما جاز قصد الجهة بدون
شعور كذلك يجوز قصد الجسم كذلك انما كان الجسم لانا نقول قصد الجهة عندنا
ايضا بدون الشعور فقط **قوله** بل نترك هذا الوجه فانه لا كثير نفع لنا
فيما نحاوله منه فان الاختلاف للاعراض الذي في المتحرك ليس امرا ضروريا في الحركة
فربما كان في المتحرك في الملاء ولا يكون في المتحرك في الخلاء وما ذكروه في ابطال
ما يكون من قبيل المساواة دليل مستقل ينهض بابطال الحركة في الخلاء على
الاطلاق ولا حاجة له الى هذه الضميمة فليكتف به فتامل **قوله** وهذه المقدمة

صادرة او صحة صدقها اذا لم يكن للمقاومة على النسبة المذكورة استحقاق
وجوده كانت امرا مستحيلا لا نقول المساواة المذكورة مما ذا المح وايضا لا نم
صدق قوله وكل حركة في عدم مقاومة فليست مساوية اه لان ذلك انما يسلم على
التقادير الممكنة لا المستحيلة وكان الشيخ يرى حكم العقل ببعض الامور
على التقادير المستحيلة ايضا كما هو راي بعضهم والكلام فيه مجال بل الظ خلافه
وانه لا سبيل للعقل الى معرفة احكام المستحيلات وما يؤول اليه حالها
عند فرض وجودها اصلا وانما سلطانه على بقعة الامكان ولا يتعدى حكمه
فيما وراء عباد ان فتامل **قوله** فيلزم من هذه المقدمات اه فالدليل على ما
قرره مركب من قياسين الاول كل حركة في الخلاء حركة في عدم مقاومة وما
فليست مساوية لحركة في مقاومة وما ينتج او الحركة في الخلاء ليست مساوية
لحركة في مقاومة والثاني كل حركة في الخلاء مساوية لحركة في مقاومة وما
ينتج ان لا شيء من الحركة في الخلاء بحركة في الخلاء **قوله** ومما يمكن ان يقول
القائل الخ حاصله ان كل قوة محركة بعد فرض اتحاد مقدار الجسم في العظم والصغر
واتحاد مقدار تلك القوة في الشدة والضعف يقتضي زمانا معينا اذا لم
يكن مقاومة اصلا وبعد فرض المقاوم انما يزيد الزمان لو كان المقاوم مؤثرا
وح نقول المقاوم المفروض على النسبة المذكورة ربما لم يكن مؤثرا فلا محذور
في مساواة زمان الحركة فيه لزمان الحركة في الخلاء اذ المقاوم بدون التقاء
كل المقاوم ولا يتحقق ان بعد التفطن للمقدمة الاولى يصير الاعتراض المشهور لابي
البركات وهو الزمان الذي يقتضيه اصل الحركة محفوظ في الحالات ويزيد

مساواة زمان الحركة في المقاومة لا لانتفاء مؤثر الحركة في الخلاء

الزمان بسبب المفاوق على حسب مراتبه فلا يلزم مساواة زمان الحركة في الخلاء
لزمان الحركة في مفاوضة ما في شيء من المراتب في غاية الظهور فعلم تفطن الشيخ
له او تفطنه وعدم التعرض له بالقبول او الرد غريب جدا ولولا انه في الجواب
لم يتعرض لهذا الاعتراض اصلا لامكن حمل كلامه في السؤال على كلا الايرادين
بان يكون كلامه الى قوله وليس يلزمه اشارة الى اعتراض الى البركات فيكون
قوله وليس يلزم آه اشارة الى الايراد الذي قررنا لكن لما لم يتعرض في الجواب
الا للايراد الاخير فيجب حمل كلامه على ما قررنا من الايراد الواحد فتامل
قوله وفي طباع المتحرك ان يقبل قل منه لو كان مؤثرا فقد ظهر لك بما ذكرنا
سابقا انه اذا وجد مؤثر يعينه مستحيلا فلا تم مساواة الحركتين على ذلك
التقدير ولو سلم فلا تم استحالتها وكون ذلك ممكنا بالنسبة الى طباع
المتحرك على ما ذكره الشيخ على تقدير تسليمه لا يجدي نفعا اذ لا تم استحالة
المساواة المذكورة بالنسبة الى طباع المتحرك وانما استحالتها في الواقع
بالنظر الى ذاتها كما انه يمكن بالنسبة الى طباعه قبول المفاوت الاقل
بالنسبة المذكورة كذلك ربما امكن بالنسبة اليه مساواة الحركتين
وكما لا يمكن المساواة المذكورة في نفس الامر كذلك ربما لم يكن فيها وجود مؤثر
على النسبة المذكورة فتدبر قوله وذلك الميل يختلف بالقوة والشدة
اي بحسب كثرة المفاوق وقلته فيلزم ما يلزم الميل الطبيعي مجريان الدليل
فيه بعد فرض مساواة الميل النفسي في الحركات الثلث قوله ويلزمها
الاختلاف من جهة ما يتحرك فيه اذ حركة ح لا ينفك عن ميل بحركة ولا شك

في انه

في انه يختلف الزمان ح بحسب اختلاف المفاوق فيجري الدليل فيه ايضا فظهر من
كلمات الشيخ ان الدليل المذكور يجري في الطبيعي والنفساني والقسري الذي
يكون بمفارقة القاسر ولا يجري في القسري الذي يكون بملازمة القاسر كما
اذا حمل المتحرك في مسافة تجامعه اذ لا ميل في المجرى يكون هو سبب الخرابات
حتى تختلف حاله باختلاف المفاوق فلذا لم يجر الدليل المذكور بل يمتنع
فيه بحركة المحرك نفسه وانها اما عن طبيعة او نفس او ينتهي الى احدهما وعلى
التقادير فيجري الدليل فتامل قوله اسرع من حركة المرمى متعلق بالتحرك
المتصلة به لا بان يتحرك الذي قبله وهو ظ قوله وكذلك الذي يسكن
فيه آه اذا اراد الذي يسكن فيه اصلا حاهو ما ذكره فم ولا يجدي اذ لا تم ح
ان كل مكان فيه حركة او سكون بهذا الاصطلاح يجوز ان يكون مكان
لا حركة فيه ولا سكون بذلك المعنى لكن يمكن سكون الجسم فيه بمعنى ملازمته
له في زمان وان لم يكن حركة فيه وكون الشيء مكانا لا يقتضي ازيد من ذلك
وان اراد ان الذي يسكن فيه لا بد عقلا ان يكون من شانه ايضا ان يتحرك
فيه فم لا بد له من دليل الا ان يدعي لهذا هنا في ان كل مكان يمكن الحركة
فيه وكذا السكون القابل له اصطلاحا بمعنى انه لا يلزم من فرض حركة جسم
فيه او سكونه فيه بالمعنى الاصطلاحي محال لانتفاء خصوصية المكان والخلاء
لا يمكن فيه شيء منها فليس بمكان وكان قول الشيخ سابقا وكل مكان ففيه
حركة وسكون بالواو دون او يؤيد هذا التوجيه لكن الكلام في ذلك
الدعوى مجال فتامل قوله في الاواني التي تسمى سرقات الماء جمع سراقة

وتسمى بالفارسية اب دزد وهي انية ضيقة الرأس في اسفلها ثقبة ضيقة
فاذا ملئت بماء وسد المدخل وقف الماء عن الخروج والنزول واذا فتح المدخل خرج
الماء من الثقبة الضيقة والزراقات جمع زراقة وهي انبوبة معمولة من نحاس
يجعل احد شطريها دقيقا ويجعل فيه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون
غلظه مالئا لتجويفه الواسع فاذا ملئت ماء ووضع الخشبة فيها يخرج الماء
من التجويف الضيق خروجا بقوة ويقطع مسافة واذا اوصل الخشبة ارتفع الماء
من داخل الى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء
من الانبوبة وهنا هو الانجذاب الذي ذكره الشيخ **قوله** فانه يجذب الاكثف الشيء
الاكثف ثم الالطف كان المراد شان الخلاء حبس الاكثف وجذبه مهما تيسر
فاذا لم يتيسر ذلك يحبس الالطف ويجذبه فلما امكنه في السراقا والزراقات
حبس الاكثف الذي هو الماء وجذبه فعل ذلك ولا يخفى انه لا حاجة لهم الى هذه
الدعوى بل لو كان شانه حبس كل ما ملأ وجذبه ما امكنه جذبه ايضا مطلقا سواء
كثيفا او لطيفا ايضا كما هم ذلك اذ فيما ذكروه لا يمكنه الا حبس الماء او جذبه
فلا حاجة الى الاعتذار بخصوص حبسه او جذبه فافهم **قوله** فما يقولون في
اناء يعني ان قالوا ان عدم حبس الاناء يمكن ان يكون باعتبار ثقله بحيث يكون غالبا
على جذب الخلاء فلا يمكنه حبسه فما يقولون في اناء يكون اخف من الماء **قوله**
يكون ملأ فانه لا في ان لا يخفى ان في صورة عدم ملازمة الخلاء يكون ملأ فاة كل
نقطة نفرض فيه لكل نقطة نفرض في الجسم فان واما كل الجسم فهو في زمان حركته
ملأ في لقطعة من الخلاء يكون بقدر الجسم فلا يبعد ان يكون محركه هو الخلاء فكان

هؤلاء القائلين بالجزء الذي لا يتجزى فما ذكره يتجه عليهم على مذهبهم فتدبر **قوله**
الا ان الجاب جهة من الخلاء لذلك الاجزاء ليس بشعري من اين علم الشيخ اختصاص
هذا التاثير ببعض جهات الخلاء دون بعض فحكم باستحالته بناء على ان الخلاء
متشابه الايجاب فربما كان هذا التاثير عاما في جميع جهاته ولا يلزم منه الا حركة
كل ما تخلله الخلاء الى فوق وهو كذلك وعدم حركة ما تخلله الخلاء في جهة الفوق
لا ينافي عموم التاثير المذكور فتامل **قوله** ومن العجب ان يصير انبثاث الخلاء
ظ كلمات الشيخ ههنا كما ترى ان هؤلاء القائلين قائلون بالاجزاء التي لا يتجزى
ومحصل كلامه على هذا ان انبثاث الخلاء اما ان يكون موجبا لحركة جملة الجسم
دون حركة اجزائه وهو محيب كما ذكره واما ان يكون موجبا لحركة كل جزء ويلزم
منه حركة الجملة كما هو الشان في تحريك الجملة المركبة من اجزاء متباينة مماسة
وح نقول انه لا انبثاث للخلاء في تلك الاجزاء وقد جعلوا المحرك انبثاث الخلاء
نعم يمكن ان يكون المحرك لكل جزء هو احاطة الخلاء به فلنسامح معهم في ذلك و
نقول مرادهم ايضا ذلك والتعبير بانبثاث الخلاء باعتبار النظر الى جملة الجسم
والا فالمحرك بالحقيقة هو احاطة الخلاء به فلنسامح معهم في ذلك ونقول
مرادهم ايضا ذلك والتعبير بانبثاث الخلاء باعتبار النظر الى جملة الجسم والا
فالمحرك بالحقيقة هو احاطة الخلاء بكل جزء فح يشبه ان يكون حاصل ما ذكره
انه اذا اجتمع اجزاء الجسم وكثرت لم تنفصل عن الخلاء واذا تفرقت وصغرت
انفصل اجزاؤه الصغار من الخلاء ويلزم منه تحريك الكل فبعد المسامحة معهم
وتوجيه كلامهم بهذا الوجه نقول في الرد عليهم ليس كل الاجسام ينفصل هذا

الانفعال بل اجسام لها طبايع مخصوصة توجب ان يتخلخل هذا التخلخل الكائن
بالخلا فيصير حقيقة ما ذكروه ما ذكره الشيخ بقوله ومن العجايب ان اشيا من الاجسا
آه ويرد عليهم ما اورده ويمكن ان يجعل قوله ويكون مع ذلك ايضا من تتمة توجيه
كلامهم ويجعل ابتداء الرد عليهم هو قوله فيكون حقيقة هذا فتامل ولا يخفى
انما اورده عليهم بعد التوجيه يمكن ايراده عليهم ابتدا سواء وجه بالتوجيه
المذكور ام لا وليس شيئا نشا وروده من التوجيه المذكور فالاولى الاقتصار
في الرد عليهم على ذلك وطي ما اورده اولا مع طوله لعدم وقعه فتدبر هذا ما
سنح لي في حل عبارات الشيخ ههنا وكتب بعض الفضلا على قول الشيخ فيكون ليس
صعوده لانشياب الخلا يعني اذا كان صعود الكل بسبب صعود الاجزاء والاجزاء
حدثاها انبسط الاجزاء فلا يمكن انشياب الخلا في جزء جزء منها فلا يكون صعوده
لانشياب الخلا منه بل لاحاطته به فح ينبغي ان لا ينفعل عند الاجتماع عن الخلا لعدم
احاطة الخلا لجزء جزء منه واذا تفرقت الاجزا انفعل الكل بانفعال الاجزاء و
يتحرك الى الفوق ولا يخفى بعد ذلك اذ عدم انفعال الكل من الخلاء المحيط به و
انفعال الجزء من المحيط به مع كون كل من الخلائين بحسب ما احاطا به ومما لا وجه له
فتفطن انتهى وكتب على قول الشيخ ويعرض منه ان يتحرك الكل الذي تفرقت اجزاؤه
وصغرت وانفعلت من الخلا وقوله ويكون مع ذلك اشارة الى استبعاد عدم
انفعال الكل من الخلا المحيط به وانفعال الجزء من المحيط به مع كون كل منهما على
حسب ما احاطا به كما اشرنا اليه انتهى ولا يخفى ان حمل قول الشيخ ويكون مع ذلك
آه على ما ذكره مما لا يحتمله العبارة ومع ذلك فهو ظ الفساد اذ الكل لم يحط به

خلا

خلا حتى يستبعد من عدم انفعال الكل عنه وانفعال الجزء عن الخلا المحيط به مع
كون كل من الخلائين بحسب ما احاطا به اذ المراد بالخلا ههنا ليس هو مجرد البعد بل
البعد الخالي ومحيط الكل لعله لم يكن خاليا بخلاف محيط الجزء اذ قد فرض ان الجسم
المتخلخل في خلاله خلا كثير فيكون محيطا باجزائه فافهم **قوله** عند احتباس ذلك
السطح بقوله عن النزول معه يعني اذا لم يكن للماء جذب مايلا فيه من السطح ولنزاله
معه لكونه قويا غالبا على جذب الماء فلا محيص بقيف الماء ويجذب هناك واذا
امكنه ذلك جذبه فنزل معه **قوله** ولو جاز ان يكون خلا فما ذكروه من
السراقات والزراقات شواهد على امتناع الخلا لا على وجوده وكونه ذا قوة جاذبة
كما ذكروه **قوله** وطاعة المنتصات للص عطف على الامتناع او على ما عطف عليه
والمراد انه لما كان الماء مطيعا للص والرفع الى فوق لضرورة فاذا جذبه المحتشبة
الى فوق ارتفع الماء الذي في الزراقة الى مكانها ويرتفع الماء الذي وضعت الزراقة
عليه الى فوق ليخلفها ارتفع من الماء ولا يلزم الخلا ولو لم يكن مطيعا للص ولا ارتفاع
لما صح الانجذاب المذكور ولما امكن جذب المحتشبة الى فوق **قوله** ولذلك ما امكن
رفع تعلق ثقل كثير كما يحكى انه اذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لا يبقى له منفذ
ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها ولذلك ايضا
ارتفاع اللحم في المحجمة بمصها **قوله** سطح مغيب فرض السطح مغيبا ليدخل في الماء
ويكون اشبه بسطح الجسم الذي فرض داخل الماء واما فرض السطحين الاخرين فهو
مجرد تمثيل وليس لما يتعلق به غرض خاص به **قوله** لكن هيهنا شيء واحد آه
لا يخفى ان هذا البحث لا يرجع الى امر معنوي بل الى مجرد الاصطلاح وان الاولى به

ماذا **قوله** وليس التمكن هو كون الشيء في مكان فلا يحمل التمكن في محل المكان
بل على ما يكون فيه **قوله** ويجوز ان يكون في الشيء عرض كان المراد انا لو سلمنا
اشتقاق التمكن من المكان فنقول ايضا انه لا يجب حمله على محل المكان اذ لا يجوز
ان يكون في الشيء عرض ويشتق منه الاسم لغيره كما فيما ذكره من المثالين ولا
يخفى ان تجويز ذلك وان كان مما ذهب اليه المعتزلة خلاف التحقيق كما حقق في
محله وفيما تمسك به الشيخ من المثالين تامل يظهر من الفرق بين معنى المصدر
المعلوم والمجهول فان اللازم في اسم المفعول قيام المصدر بمعنى المجهول وهو
فيما ذكره من المثالين الولادة والعلم بمعنى المولود به والمعلوم به وهما قائمان بمحض
المولود والمعلوم فلا يلزم منهما جواز ان يشتق اسم لشيء والمعنى قائم بغيره
وما قيل ان في ضرب زيد عمرا ليس الا صفة حقيقية واحدة هي الضرب القائم
بالفاعل ومضروبية عمرو ليست صفة حقيقية مغايرة لضرب زيد بل ضرب
اذا نسب الى المفعول بالعرض يتقيد له المضروبية فمضروبية عمرو ليست الا ضرب
زيد له وذلك كما يقال حسن لغلام صفة لزيد فيه اذ القول بان مضروبية
عمرو وضرب زيد معنى واحد يختلف بالاعتبار مما لا يخفى سخافته على الاخر
المضروبية ليست صفة حقيقية بل هي امر اعتباري نفس امري صار ضرب زيد
منشا لتحققه وكونها اعتبارية لا يضر في المقام اذ مبدا المشتق لا يجب ان
يكون موجودا في الخارج فيكفي في اطلاق المضروب على زيد قيام الضرب بمعنى
المحمول به وان كان اعتباريا هذا ولكن ان يحمل كلام الشيخ ههنا على انه ليس غرضه
توجيه الكلام على تقدير تسليم كون المتمكن مشتقا من المكان باعتبار مذهب

المعتزلة في تلك المسئلة على ما ذكرنا بل انه لما ذكر ان المتمكن لا يحمل على محل المكان
بل على غيره لانه مشتق من التمكن كان مظنة ان يقال ان التمكن ايضا مشتق من المكان
ولا يجوز ان يشتق من عرض قائم بشيء اسم لغيره اصلا فلا يجوز اطلاق المتمكن
على غير محل المكان فاجاب بانه ليس كذلك بل يجوز ان يشتق من عرض قائم بشيء اسم
لغيره باعتبار قيام معنى ماخوذ من ذلك العرض به يكون هو المبدا القريب للمشتق
كما في المثالين المذكورين فان المولود والمعلوم مشتقان من الولادة والعلم
وان كان مبدا اخذ المعنى المجهول منهما مع عدم قيام المبدا الاول بمجاهما بل يكفي
قيام المبدا القريب وكذا ههنا يكفي قيام المبدا الذي هو التمكن وان قام المبدا القريب
البعيد وهو المكان بغيره فتامل **قوله** واذ المكين ما قيل من مطابقة المكان
ومساواته للتمكن بالمعنى الذي ذكره وهو كونه جسما مطابقا للجسم المتمكن لا يكون
الشك لازما لانا لا نسلم الا المساواة بالمعنى الذي ذكرنا ولا يلزم منه محذور
قوله ان كل ما لا بد منه علة مراد المستدل بكون المكان لا بد منه للحركة احتياجها
اليه في الوجود لا ما يعم اللزوم كما بينه عليه قوله اذ يجعلون الحركة محتاجة اليه
ولا شك ان العلة المنقسمة الى الاربع عندهم ليست الا المحتاج اليه فمنع علية
بالمعنى العام الذي ذكره مما لا اتجاه له وهذا بخلاف المعلول ولوازم المعلول
وكذا لوازم العلة التي ليست بعلل ولا بعلة العلة فان شيئا منها ليس بمحتاج
اليه للمعلول وانما هو لازم له فتامل **قوله** بل العلة هي التي لا بد منها وهي
لذاتها لا لغيرها اقدم هذا ام لكن المراد بالاقدمية ليس الا كونه محتاجا اليه بحيث
يتوقف عليه وجود الشيء ولا ريب ان المكان بالنسبة الى الحركة كذلك **قوله**

القريب

وليست اقدم من المحركة بالعلية فيه ان الاقدمية بالعلية المعتبرة في العلة
المنقسمة الى الاربع هي الاقدمية بالمعنى الذي ذكرنا اي كونه موقوفا عليه لا اقدمية
بالعلية بالمعنى الذي ذكره الشيخ اي المقابل للاقدمية بالطبع بان يكون
مفيدا لوجود المعلول اذ ح لا يصح تقسيمها الى الاربع بل هو معنى اخر للاقدم بالعلية
قد يستعملونه فيه ولكن العلة قسموها الى الاربع ليست بذلك المعنى فالصواب
في الجواب ان يقال ان المعلول قد يحتاج الى كثير من الامور مما لا يدخل في الاربع كالشروط
والالات والمعاون والوقت وعدم المانع والمعد فالمكان ايضا للحركة من جملتها
وحصرهم العلة في الاربع بناء على جعلهم تلك الامور من تتمة العلة المادية اذ
القابل انما يكون قابلا بالفعل معها او من تتمة العلة الفاعلية لان المراد
بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرايط
وارتفاع الموانع او جعل بعضها كالادوات من تتمة الفاعل والبعض الاخر
من تتمة القابل فما يصح به الحصر في ساير تلك العلل يصح به في المكان ايضا بالنسبة
الى المحركة فتدبر **قوله** عند كثير من الناس المجوزين لقيام عرض واحد بمحلين
بمعنى حلوله في كل منهما لا بمجموعهما متمسكين في ذلك بالاضافات المتماثلة و
يمكن الايراد ايضا باحتمال كون المحركة حالة في مجموع المتحرك والمسافة ولا ضير
في قيام عرض واحد بمحلين بهذا المعنى لكن قول الشيخ عند كثير من الناس كانه
يابى عن حمله على هذا الوجه فافهم **قوله** وبالجملة المكان امر لازم لموضوع الحركة
هذا مجمل الجواب الاول الذي ذكره قبل قوله اولا وايضا وكلامه انما قرب من
الصواب لكنه ايضا ينادي بكونه لازما وليس بعلة وفيه ما فيه كما اشرنا اليه

فتدبر

فتدبر **قوله** واما الشك الخامس فانما يلزم اه الاوضح في جوابه ان يقال نمو
المكان مع نمو المتمكن انما يلزم لو لم يخرج المتمكن بالنمو الى مكان اخر موجود بالفعل
وهو ممكن فانا نقول انه كلما ينمو يخرج بعض اجزائه الى مكان اخر ومخرج عنه ما كان
ماليا اليه قبله ولا يلزم منه تكاثف بعض المتمكنات ولا محذور فيه واما
ما ذكره من الشيخ فلا يخرج عن مصوبة فان الناس على ما ذكره المستدل ايضا من وجوب
نمو مكانه معه لا يلزم مكانا واحدا بل دائما يستبدل مكانا بعد مكان فتفطن
قوله وايضا فان الصورة لا تحوي شيئا كان الفرق بين الوجهين انه في الاول
يسلم ان الصورة حاوية ولكن يقول ان المكان ليس كذلك وبل الحاوي الذي يحوي
شيئا ما مفارقا عن الحاوي لا يكون محلا له وفي الثاني يقول ان الحاوي اعتبر في
مفهومه ان يكون المحوي منفصلا عنه غير محل له والهيولى ليست كذلك فالصورة
ليست بحاوية اصلا فافهم **قوله** واما انه غير خ فقد بان انه قد ظهر ان
المكان هو الذي ينتقل الجسم منه واليه فالطرف المحدد للجسم ليس مكانا له بل انما
يصلح ان يكون مكانا لجسم اخر **قوله** لان المكان ليس هو الطرف المحدد لا يخفى انه
لا مجال ههنا لتوهم كون المكان هو الطرف المحدد فلا وجه لنفي الشيخ له بل المستدل
ادعى ظهور ان المتحرك المذكور ساكن والزم منه كون المكان هو البعد اذ غير المستدل
بالنسبة اليه ليس الا البعد لا السطح الذي جعلوه مكانا فالمناسب ان يقول
الشيخ لان المكان ليس هو البعد الذي ذكرتموه او طرح هذا الكلام راسا والاكتفاء
بما قبله وما بعده وكان غرض الشيخ المبالغة في بطلان القول بالبعد حتى انه لو
قال احد بعدم تبدل المكان بالنسبة الى هذا المتحرك فينبغي ان يجعل هو

الطرف المحدود لا البعد الذي قالوا به فتفطن **قوله** واما انه ليس بمتحرك فلانه ليس
قيل تحقيق ماهية الحركة يقتضي ان يكون اذا كان شيء بحيث اذا فرض كل آن في اثناء
تغير حاله كان له فرد من مقولة لا يكون له قبل ولا بعد كان متحركا في تلك المقولة
واما كون ذلك بفعله او بفعل غيره فلا يقتضيه مهية الحركة انتهى ويمكن التزام
كونه متحركا بالحقيقة لكن اهل العرف لا يطلقون عليه المتحرك بناء على اعتبارهم
في المتحرك ما ذكره الشيخ من كون مبدأ الاستبدال منه وان لم يعتبر ذلك في حقيقة
الحركة فتامل **قوله** اعني لو كانت الامور المحيطة به والمقارنة اياه اي الامور
المقارنة الخارجة عنه التي لا تكون حالة فيه والا لامتنع الحركة في الكم والكيف
والاولى ان يقال ان ما ذكر من القيد انما اعتبر في الحركة في العرف ولم يعتبر في حركة
حقيقة الحركة كما اشرنا اليه واهل العرف لم يفهموا من الحركة الا الانتقال فلا
يعتبر ذلك في غيرها اصلا فتامل **قوله** فان الجسم حو الاطار فانه بصدد دفع الاستبعاد
عما ذكره من كون الجسم في الصورة المفروضة ليس بمتحرك ولا ساكن وبيان شاهد
ونظير له وح فلا ينافي ما ذكره من المثال الثاني فانه هو الصورة التي اكلام
فيها بعينها فافهم **قوله** فيكون الجسم ح لا ساكنا ولا متحركا اما انه لا متحركا
ظ واما انه لا يكون ساكنا فلان السكون عندهم هو الكون في مكان واحد زمانا
او عدم الحركة فيه زمانا فاذا اعتبر كونه فيه آنا فليس بسكون **قوله** فان التحليل
هو افراد واحد من اجزاء الشيء اي التمييز بينها مع وجود الجميع فيه لا اثبات
وجود البعض على تقدير رفع البعض اذ لا يلزم منه وجودهما معا في الشيء اذ
ربما وجد ذلك البعض عند رفع الاخر ولا يكون موجودا معه فافهم **قوله**

فانما

فانما يوجبها اثبات الصورة لا توهم رفعها فدقيق ليس كذلك بل يوجبها توهم رفع
الصورة كما يظهر من دليل الفصل والوصل وفيه انه من دليل الفصل والوصل يظهر
وجود الهيولى برفع الصورة وحدوث اخرى مكانها فيظهر منه وجود الهيولى
مع الصورتين ويدل ذلك على وجود الهيولى في الجسم دائما وههنا ليس كذلك بل
ما ذكروه الى اخر اذا رفع المتمكن بالكلية وفرض بقاء الاجسام المطيفة
بحالها يظهر بعد اخر وههنا لا يدل على وجود البعد الاخر مع وجود المتمكن كما هو
مدعاهم فتفطن **قوله** اللهم الا ان يعني بالرفع معنى اخر اي الترك والاعراض
ح يصح التحليل باظهار وجود الشيء برفع الاخرى عند تركه والاعراض عنه لكن
المغالطة باشتراك اللفظ اذ التحليل ههنا ليس كذلك انما يظهر وجود البعد
الاخر برفع المتمكن وفرض عدم لا برفعه بمعنى تركه والاعراض عنه **قوله**
ما لم تضف اليه حفظ الاجسام المطيفة فدقيق لا ضرر في ذلك الاضافة كما لا
يخفى وفيه ان مراد الشيخ ان غرضكم اثبات البعد مع وجود المتمكن وهذا مع
ذكره اولا وههنا يقول ولا يدل ايضا على توهمه عند عدم الاخر مطلقا اذ لو عدم
المتمكن مع ما يطيف به لما كان مجال التوهم المذكور وكذا اذا انتقل شيء من
الاجسام المطيفة الى مكان المتمكن او تخلخلت الى ان اتصل بعضها ببعض وانتم
يكن الا متمكن واحد فعدم توهم البعد المذكور فتوهم البعد المذكور انما هو
في صورة خاصة من صور المتمكن فاين هو من غرضكم في اثبات البعد فتامل
قوله ولولا التقدير اي لو لم يكن الغرض اثبات بعد مقدر محدد لما احتيج
الى اعدام جسم في تخيل البعد اذ الوهم والخيال يحكمان بفضاء غير متناه دائما كان

جسم فرفع ام لا قوله ومع هذا عرضنا اى هيهنا ان دليلهم لا يفيد الا توهم بعد
عند فرض عدم الممكن ولا يدل على وجوده مع وجود الممكن كما هو المدعى وههنا
يقول ان هذا المفروض بما كان محالا وح لا يدل دليلهم على وجود البعد على
شئ من التقادير الممكنة فى نفس الامر بل غاية ما يدل عليه وجوده عند توهم
امر لا يبعد استحالته وعلى تقدير استحالته امكن ان يكون تابعا ايضا محالا فافهم
قوله ويكون الرفع ح اى فى الوجهين بمعنى الترك له والاعراض عنه اى
بمعنى انه اذا تركنا كلا منهما واعرضنا عنه يكون فى الجملة شئ غيره لا بمعنى انه
اذا عدم ذلك يوجد شئ غيره كما يلزم من دليلهم ههنا قوله على ان يفهم العامة
اى ما ذكرنا قولهم فى البعد والبسيط كليهما انما هو بعد تفهيمهم المعنيين اذ لا فتوى
لهم فى لفظ لم يفهموا معناه الا بعد تفهيمهم لهم فافهم قوله وهذا التصويب ثبوته
من الشهوات لا يخفى ما فى الشيخ ههنا من التطويل بالطايل اذ ظ مراد المستدل ليس
الا وجود المكان لكل جسم ضرورى وهو انما يستقيم على القول بالبعد دون السطح
الحاوى فان دلايلهم انما هى على القايلين بالسطح كما اشار اليه الشيخ هنا لا القول
وهم يخاصمون خاصة اصحاب السطوح وايضا قالوا فى هذا الدليل ومذهب اصحاب
البسيط الحاوى يوجب ان يكون من الاجسام الامكان له وح لا يرد عليهم الا
منع المقدمة المذكورة واما سائر ما ذكره الشيخ فلا محصل له هنا ولا يخفى ان
كلامهم فى بحث اثبات كون المكان طبيعيا يادى بالقول بالمقدمة المذكورة
فانهم قالوا لو خلى الجسم وطبعه لكان له مكان ضرورة اذ يمكن جسم لا فى مكان
ولا يمكن حصوله فى جميع الامكنة ثم بينوا انه لا يمكن استناده الى الطبيعة

فالمكان

فالمكان طبيعى وعلى هذا فكيف يمنعون المقدمة المذكورة ههنا واما ما قيل
من ان الهمان يخصوا قولهم كل جسم لو خلى وطبعه لكان له مكان بالاجسام التى لها
مكان فيخرج عنه بالامكان له ففيه انه ح يصير دليلهم فى غاية السخافة اذ
معنى التخلية وطبعه على ما ذكره وهو فرضه بعد وجوده خاليا عن جميع ما
يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة وظاهر انه اذا كان المكان هو السطح فمع
فرض الجسم كان لا تم صورة كون الجسم فى مكان وان كان من الاجسام التى لها
مكان فى الواقع اذ مكانه امر خارج عنه ولا تم كونه من ضروريات اذ ربما يجاز
وجوده بلا حاو يحويه لكنه فى الحاوى فمتى فرض خلوه وطبعه لم يكن له حاو فناقل
قوله وكان البعد المفطور موجود الا يخفى ان بعد ثبوت المقدمة المذكورة
وما فرض بعده من عدم امكان ان يكون لكل جسم مكان هو الحاوى او غيره مما
يتوهم كونه مكانا غير البعد يثبت وجود البعد المفطور فلا حاجة الى فرضه ايضا
وايضا لا يقبل المنع بعد ثبوت الاولين فلا يصح قول الشيخ فاما وليس شئ من
ذلك واجبا اذ ظاهره منع كل من الثلثة التى لا تو اشئ من الاشياء المتوهمة
مكانا اما وقع توهم ذلك فى حقه وح لا يلزم من عدم عموم الحاوى والاشياء
المذكورة وجود البعد اذ ربما لو يوجد البعد ويكون المكان شيئا اخر مما لم
يقع توهم ذلك فى حقه لانا نقول ح بعد ثبوت وجود البعد ايضا لا عمسنا الحاجة
الى القول بان المكان هو البعد لجواز ان يكون شئ اخر غيره مما له يتوهم ذلك
فى حقه ولو قيل بعد وجود البعد لا ريب ان ما نفهمه من المكان ليس هو الا ذلك
ولا يعقل ح رفضه وجعل المكان امرا اخر يخالف ما اذا لم يثبت وجوده فتفوه

ح يكفي اشتراط وجود البعد للحكم بكونه مكانا ولا حاجة الى ما فرضه اولا من
عدم عموم المحاوي وغيره من الاشياء المتوهم الا ان يقال ان مع وجود البعد ايضا
لا يمكن الحكم بكونه مكانا ما لم يبطل كون السطح مكانا فانه ايضا احتمال ظ و
كذا غيره مما توهم كونه مكانا ما لم ولما بعد ابطال جميع ذلك وثبوت وجود
البعد فلا مجال ح لاحتمال ان يكون المكان شيئا اخر مجهولا لو يتوهم ذلك في
حقه وكانه لا يخ عن تعسف فتامل **قوله** فما اشد تحريفنا اي عن الحق في النحل
المذكور وفي بعض النسخ تحريصنا من الحرص وكانه تحريف وعلى تقدير صحته فكان
المعنى ان مع عدم ثبوت شيء من ذلك يكون النحل المذكور بمجرد شدة تحريصنا
انفسنا عليه ليكون كل جسم في مكان من غير داع وسبب يلجئنا اليه فافهم
قوله ولنسلم ايضا ان كل جسم في مكان كانه تصريح بما اشار اليه انفا من منع
علم عموم شيء اخر يصلح لان يكون مكانا غير البعد وعلى تقدير حمل الاشياء
المتوهمة في كلامه سابقا على ما وقع فيه توهم كونه كما ذكرنا اخرا يمكن ان يقال انه
سلم اولا على الفرض الثالثة كون البعد مكانا وههنا اشار الى مكان منع
ذلك ايضا اذا البعد الفرض المذكور ايضا يمكن ان يكون المكان شيء اخر عام
لكل جسم بما له يقع في حقه توهم كونه مكانا وح فيكون اشارة الى ما ذكرنا في
الحاشية السابقة بقولنا لانا نقول ويستقيم ح ما ذكره لا يتوقف على الوجهين
فلا يخفى ما في هذا الايراد من التعسف اذ لا ريب بعد ثبوت البعد ان المكان
ليس هو الا ذلك فاحتمال ان لا يكون هو مكانا ويكون لازما لامر عام هو المكان
دون لازمه سخيف جدا فتامل **قوله** فان عنى بهذا القول ما ذكرا اولا ان

مقدمة عموم المكان مما لم يثبت اشار ههنا الى انه ان كان بناؤها على راي
الجمهور وحكم العامة فليس ذلك بحجة ولا عبرة به **قوله** بعد الفطرة العقلية
والوهمية اي انهم بعد حكمهم بحسب الفطرة بعقدات بعضها عقلية وبعضها
وهمية ينصرفون عن الوهمية منها بتبصير وتعريف يرد عليهم بعد ذلك ولا يبعد
ان يقرا بعد بالباء الجارة والعد بتشديد الدال اي بتشديد الفطرة اي العقلية
والوهمية وعد كل قسم منها وتمييزه عن الاخر فبذلك التبصير والتعريف ينصرفون
عن هذين الرايين وما شاكلهما من الوهميات فتبصر **قوله** ثم لو كان هذا ايضا
تكرارا لما سبق منه وقد عرفت انه لا يستحق الذكر فضلا عن الاعادة والتكرار
قوله فليعلم ان طلب النهاية على وجهين وح نقول ان كان مرادهم بطلب النار
والارض مكانا بكليتها هو الوجه الاول ان يبطلا ممنوعة بحجتهما فلا نم ذلك
بل انما يطلبان ان يدلا فيهما ملاقاة محاط بالمحيط وان اراد انهما يطلبانه على الوجه
الثاني فلا نم ح استحالة ان يطلبا نهاية الجسم الذي فوقا وتحت وهو **قوله**
ثم ليس اذا لم يطلب النهاية قد عرفت ان كلامهم انما هو مع اصحاب السطح وح
لا يرد عليهم هذا الايراد **قوله** فالجواب عن المجنس منها على التخلل اه لا يخفى
انهم قد تمسكوا في حجتهم بتخلل الاجسام وتكاثفها من غير دخل شيء او خروجه
فالظ انهم تمسكوا بالتخلل والتكاثف الحقيقيين فما ذكره الشيخ من
القسم الاول التخلخل والتكاثف ليس في مقابل حجتهم الا ان يبني كلامه
على انهم لما لم يتعرضوا لاثبات التخلخل والتكاثف على ما ذكره فالظ ان بناء
كلامهم على ما يرى من التخلخل والتكاثف الشايعين فاجاب بان ما نرى منها

انما هو بدخول الهواء وخروجه لما لم يروا الهواء شيئا فظنوا بالتخلخل والتكاثف
من غير دخول شيء او خروجه واما اذا تمسكوا باثبات التخلخل والتكاثف
الحقيقيين فح يجاب بما اشار اليه في القسم الثاني من ان المقدار عارض
للجسم فلم لا يجوز تبدله عليه باسباب تقتضي ذلك فلا يلزم منه وجود الخلاء
فتامل قوله فان لم يتبين في هذا الموضع لم يبق لا يخفى انه ان لم يتبين هذا
في هذا الموضع فالامر كما ذكره من انه لا يضر المجيب لكن يمكن للمستدل ان يبين
في هذا الموضع وقوع التخلخل والتكاثف الحقيقيين بما استدلوا به عليهما
في موضعه وح يلزم على المجيب ان ياتي بجوابه بما اشار اليه الشيخ والحاصل
ان ما يفهم من كلام الشيخ من ان اثبات هذا القسم انما هو مما ينفع المستدل
ولا نفع له للمجيب بل تعداد شانه يلزم عليه الجواب فافهم قوله ولو كان ذلك
صحيحا فقد عرفت انه يمكن توجيه كلامهم بوجه لا يرد عليه ما اورده الشيخ فتذكر
قوله ولو كان الغذاء انما ينفذ في الخلاء فقد ذكرنا هناك انه يمكن توجيه
كلامهم بوجه لا يرد عليه ما ذكره الشيخ وذكرنا ايضا الجواب عن حجتهم بعد
ذلك التوجيه فتذكر قوله الى استخلاف جسم بدلا ما ينقطع منه و
في حجمه سبيل اي جسم يكون بدلا ما ينقطع منه ويكون في حجمه حتى يملا مكانه
بلا زيادة ونقصان وقوله سبيل مفعول اقيم مقام فاعل يحصل او في قوله
او ينبسط انبساطا بمعنى الاتان او الى ان قوله ولزوم سطحه لما يليه في
جهة اخرى فلا يمكن استخلاف بدلا ما جذبه من تلك الجهة وقوله اطاع
القاسر جزاء لقوله فاذا كان قوله فلم لا ياتي الهواء الاخر فان كل شيء عندهم

في الخلاء فكان الهواء مطلقا خلاء عندهم فان كان ذلك ياتي الهواء فيجب
ان ياتيه كل خلاء فلا يوجد الهواء اصلا قوله وان كان الماء ياتيه لو نظر
معنى محصل هذا الكلام وغاية ما يمكن ان يقال في توجيهه انه ان كان الماء
الذي يكب عليه القارورة التي يقصد دخولها ياتي عن تمكن الهواء فيما يقصد
فلذا يخرج منها الهواء بالتبقيق المذكور فلم اذا حكم مص القارورة حتى
يخرج من الهواء ما يمكن ان يخرج وكبت سريعا على الماء دخله الماء من غير ان
يخرج منها شيء من الهواء فعلم ان الماء لا ياتي الهواء ولا يكون سببا لاخراجه
ولا يخفى ما فيه فان الماء ربما كان ابيا عن وجود الهواء الزائد في القارورة
التي ملاها وجد فيها من الخلاء ولو بقي خلاء يدخل فيه لا عن مطلق الهواء وفي
الصورة التي فرضها خرج الهواء الزائد ووجد فيها الخلاء الذي يقصده الماء
فلا يلزم اخراج الماء شيئا من الهواء عنها نعم يمكن ان يقال ان اخراج الهواء ان
كان من الماء ليدخل فيما يوجد فيه من الخلاء فلم اذا كبت القارورة على الماء
من غير نفخ او مص لا يدخل فيها الماء فان وجد فيها الخلاء فيجب ان يدخله الماء
وان لم يوجد وملاتها الهواء فيلزم ان يخرج الماء بعض الهواء ويدخل مكانه
وايضا لو كان الماء سببا لاخراج الهواء ليدخل مكانه فينبغي ان يخرج كل هواء
القارورة ويدخلها ملاها ماء بل ينبغي ان يخرج الهواء عن مكانه بالكلية
ويخلفه فيه الا ان يقال ان الماء لا يقصد الخلاء مطلقا بل انما يقصد خلاء كان
في الغالب خلاء وانفق ان ملاه هواء فح يخرج عنه الهواء ليخلف مكانه فح
لا يلزم شيء مما ذكرنا لكن يبقى الكلام في كون بعض الخلاء يبقى خلاء غالبا دون

بعض مع تشابهه فتامل **قوله** فلم اذا احكم المص من ترك كان تركه قليلا فيخرج
ما يخرج من الهواء بميل حدث فيه من المص **قوله** فان كان الخلاء يابى ان يشغله
الهواء دليل اخر على بطلان الشق السابق وهو ان يكون الخلاء يابى الهواء وذلك
لان الخلاء اذا كان يابى الهواء فيجب ان يابى جذب الماء وبطريق اولى لانه اكثف
من الهواء فمع الهواء اقرب بكونه خلاء منه مع الماء وايضا عدم الجذب اهون
عليه من الدفع فاذا قدر على دفع الهواء فكان يقدر على عدم جذب الماء بطريق
اولى فما وجه جذبه الماء واذا لم يكن دخول الماء اليه بسبب جذب الخلاء له فلا
وجه لنفوذ الماء فيها اذ الماء لا يصعد بالطبع وقوله فلعل الخلاء ينفض الهواء
آه اشار الى توجيه لكلامهم اى فلعلهم قالوا ان الخلاء ينفض خصوص الماء
بطبعه لا لاباء عن كل ما يملاه ويجذب ايضا بالطبع خصوص الماء وح لا يرد
عليهم ما ذكر لكن يرد ح انه اذا كان الخلاء جاذبا للماء فلم يترك ان ينزل
الماء النفوش في خلل الهواء الخالية فان كان نزوله بسبب غلبة ثقله على جذب
الهواء فلم لا يغلب ثقل الماء المكبوب عليه القارورة على جذب الخلاء فيجذبه
مع ثقله كساير المياه المنفوشة ولم صار امساك الثقيل المشتمل عليه
اصعب من امساك الذى من دفع الثقيل الخارج عنه وجذبه اليه مع ان الامر
بالعكس اذ امساك الشئ ما فيه اهون من دفع شئ خارج عنه اليه ويمكن
ان يحمل قوله وامساك الثقيل على انه على سبيل الاستفهام الانكارى وفى
بعض النسخ اضعف بدل اصعب وعلى هذا فالمعنى ظ **قوله** فاذا زال
انبسط الى حجمه ومع الانبساط لا تسعه القارورة فيخرج عنها ما يزيد عن ملئها

واما دخول الماء فيها فلما ذكره بقوله ولاجل انه هناك آه ويمكن ان يقال ايضا ان
عند خروج الهواء الزايد يخرج ايضا بعض الغير الزايد اما بمجرد المشايعة او
لشدة امتزاج بين بعض اجزائهما او لانه لما كان يتحرك الهواء بشدة النفخ
الى ان يخرج من الجانب الاخر فلما وصل اليه تشبه ووقع بينهما المصادمة بقوة
يرجع الهواء بالمصادمة المذكورة ويخرج من الجانب الاخر للقارورة ازيد مما
كان لابد من خروجه فيخلف الماء بدله ما خرج من الزايد فتامل **قوله** ان كان
منوعا كذا فى اكثر النسخ واظ وكان بالواو بدل ان وفى بعض النسخ كان
بدونها ولا يخ عن وجه وقوله فاقتضى التحوز معلل لما سبقه من التعليل
قوله فلهذا نشاهد هنا ما كان الكلام فيه وقوله كالوستد فم القارورة
تنظير وتمثيل له **قوله** فيتبدد الموج بين المندفع وغير المندفع يتبدد من باب
التفعيل اى يداخل احدهما بالاخر من قولهم تبدد الصوف ونحوه تداخل ولزق
بعضه ببعض وفى بعض النسخ فيتبدد من باب التفعيل اى يقف الموج الموج هناك
ولا يتجاوزه من قولهم تبدد الطاير بالارض جثم عليها اى لزمها ولم يبرح منها وفى
بعض النسخ يتبلد او يتبلد بتقديم الباء على اللام والمعنى ايضا احد الوجهين من
قولهم بلد بالمكان بلودا اقام ولزمه وابلده اياه الزمه والتبلد التجلد
فهو بليد وابلد **قوله** ويضطر الى قبول حجم اصغر فانه لما وقع هناك تداخل
المندفع فى غير المندفع فلا بد من قبولها حجما اصغر لئلا يحتاج الى الاندفاع
عن ذلك المكان **قوله** يحدث من ذلك وقوف معتدل عند قوام معتدل
اى يحدث من ذلك الدفع والانجذاب الذى ذكرنا فى الجهتين وقوف معتدل

للتموج عند قوام معتدل لا يزعجه الموج عن مكانه فلا يلزم ما ذكره من تموج
كل العالم بحركة متحركة بعنف فافهم **قوله** بوجه من الوجوه اى وجودا دفعيا
او تدريجيا **فصل** فى ابتداء القول فى الزمان **قوله** فمنهم من جعله
جوهرا قائما بذاته ومنهم من جعله عرضا قائما بالحركة مقدارا له وهو المختار عند
الشيخ كما سيجئ ولذا لا كتفى بذلك عن ذكره ههنا **قوله** وجب ان يكون الماضى
والمستقبل منه موجودين معا هذا انما يلزم لو كان الزمان موجودا دفعة
فى ان واما اذا كان له وجود تدريجى غير قار فلا وقد عرفت فى بحث الحركة انه
لا دليل على نفى الوجود التدريجى وكان هذا حاصل ما سيذكره الشيخ من الجواب
قوله او واقعه على سبيل الساعات والايام لم يتعرض لابطال هذا الشق و
كانه احاله على ما ذكره فى ابطال الشق الاول فان الساعات والايام ايضا تنقسم
الى الماضى والمستقبل والحاضر وقد ابطل وجود كل منها او يقال مثل ما ذكره اولا انه
لو كانت الساعات موجودة لكانت اجزاؤه موجودة معا وهو محال والجواب
الجواب **قوله** فكل منهما بانفاق مشبق الزمان معدوم فيه اما لا نسلم ان اتفاقهم
على انهما معدومان فى الان الحاضر ولا يلزم منه عدمهما مطلقا فان الماضى موجود
فى الماضى اى فى نفسه من غير حاجة الى زمان اخر وكذا المستقبل وهذا ايضا خلاصة
ما سيذكره الشيخ من الجواب **قوله** لم يخل اما ان يعدم جوابه كما سيذكره الشيخ
منع الحصر فى القسمين بل عدمه فى نفس الزمان الذى يعده بمعنى انه معدوم فى كل
ان فرض من ذلك الزمان وليس له اوان اول فكلما فرض ان فهو معدوم فيه
ويمكن فرض ان اخر ايضا قبله يكون معدوما فيه وبينهما زمان وكذا بين كل ان فرض

والان المفروض اولا ولا يمكن فرض ان متصل بالان الاول حتى يكون بعدمه ان
ابتداء فافهم **قوله** فكيف يصح وجودا ما يحتاج الى طرف هو معدوم عدم طرف
الشئ لا يضر بوجوده فان طرف الشئ حده وليس بجزء منه ولا يحتاج اليه فى وجوده
بل هو متصل واحد لا طرف له فى الخارج وانما يتوهم بانفصاله بوجه من الوجوه فلا
استبعاد فى وجود الزمان بدون وجود طرفه فتامل **قوله** فكيف يكون الشئ
واصلا بين موجود ومعدوم اراد بالشئ الواصل بين الموجود والمعدوم الزمان
باعتبار ما ذكره انا حده طرفيه لا بد ان يكون معدوما او باعتبار ان كل قطعة
فرض وجودها منه فلا بد مع وجود بعضها من عدم بعضها ايضا فهى فاصلة بين
الموجود والمعدوم اى فيها اتصال الموجود بالمعدوم وترك الموجود من المعدوم
وعلى الوجهين فجوابه منع استحالة ذلك لما عرفت ان عدم طرف الشئ لا يضر بوجوده
واتصال الموجود بالمعدوم انما يستحيل فى الوجود القار واما الموجود الغير
القار فله وجود متصل تدريجى وعدم كذلك ايضا فى زمان واحد ولا استحالة فيه
فتامل **قوله** فيلزم ان يكون ازمنة بلا نهاية معا لم يتمسك باستحالة لا نهاية
الازمنة او الحركات بل لزم منها لا نهاية المتحركات التى هى الاجسام معا وحكم
باستحالتها لئلا يمنع وجود تركب بين تلك الازمنة او الحركات فلا يستحيل
لاستناهيها عند الحكيم بخلاف ذلك فى الاجسام الموجودة معا لاستحالة لا تناهيها
عنده وان لم يكن بينها ترتب للادلة الدالة على تناهى الابعاد فتدبر **قوله** وكيف
لا يكون جوهرا وهو واجب الوجود لا يخفى فساده فان واجب الوجود هو الذى
يمتنع عليه العدم راسا وما ذكره من الدليل على تقدير تمامه لا يدل الا على امتناع

العدم السابق واللاحق عليه ولا يدل على امتناع عدمه بالكلية ازلا وابدا
ومع جواز هذا العدم لا يكون واجب الوجود نعم يمكن التمسك بهذا الدليل على
عدم وجوده في الخارج بناء على ما ثبت ضرورة من الشرع انه لا قديم في الوجود
غير تع الا ان يق بوجوده بعد حدوث الافلاك والحركات وكونه اعتباريا
موهوما قبل ذلك وانه يكفي لقبلية عدم عليه وقوعه في الزمان الموهوم وان لم
يكن تع موجودا لكن تع كان ثبات وجوده بعد ذلك دونه خرط القتاد فتامل
قوله لانك ترفعه قبل شيء او بعد شيء المشهور في تقريره انه لو عدم فيكون
عامة قبله او بعده وعلى التقديرين فيكون عدمه في زمان فيلزم وجود الزمان
عند فرض عدمه واما ما ذكره الشيخ من كون وجوده قبل شيء او بعد شيء اخر فكان
مراده بالشيء الاول هو ابتداء الزمان وبالشيء الثاني هو انتهاؤه وتع فيرجع
الى ما ذكروه او اراد به الاشياء الموجودة في الزمان ازلوا ثبتا لعدم السابق
فيكون عدمه قبل تلك الاشياء او اللاحق فيكون بعدها فافهم **قوله**
وما لا يجوز ان يرفع وجوده فليس بعرض لا يخفى ان عدم جواز رفع وجوده بالمعنى
اللازم لا يلائم لانيا في العرضية انما المنافي له عدم جواز رفعه بالكلية **قوله**
اي دور واحدة اي جعلوا كل دورة كاملة زمانا ولم يجعلوا اجزائها المفروضة زمانا
قوله بل يوخذ على انها جزء متقدم اي جنس لها **قوله** مسافة اطول في زمان
اقصر الظ في تعريف السريع كما سيجيء من الشيخ في المقالة الرابعة في فصل مضاء
الحركات ولا مضاء منها ان يق انه هو الذي يقطع مسافة اطول في زمان اقصر
واما ما ذكره ههنا فكانه اراد بقوله في زمان اقصر في زمان تحركه اقصر فاجرى وصف

المضاف

المضاف اليه على المضاف ويمكن ان يجعل التركيب توصيفا بل اضافيا فيكون الاقصر
هو الحركة ولا حاجة الى ارتكاب تجوز في التوصيف ويمكن ايضا ان يكون ما ذكره
تعريفا للسريع خاص وتميز له عن بطيء خاص اي تعريفا للسريع من متحركين معينين
وح فيجوز ان يكون سريعهما هو الذي يقطع مسافة اطول في زمان اقصر على
التوصيف بلا تجوز او يق انه تعريف لنوع من السريع وهو الكامل في السرعة
على ان كل سريع كليا بالنسبة الى بعض ما هو بطيء بالنسبة اليه وان لم يصدق
ذلك عليها بالنسبة الى كل ما هو بطيء بالاضافة اليه فافهم **قوله** لانها
يقطع مع قطع حركة اخرى اعظم فيكون اسرع من الحركة الاخرى فيصدق عليه
ما ذكر من حد السريع فيوخذ الزمان فيه على انه فصله فكيف يكون عين الزمان
واما ما يتكلم فيه بعد فكانه هو ما بينه بقوله وهذه المعية فبناء كلامه
اولا على الزام الاسرعية بما ذكره والتمسك بعده باخذ الزمان في تعريف السريع
على انه فصل له وثانيا على الزام تكونها في زمان من المعية التي ذكرها فكيف
يكون عين الزمان وانما حملنا كلامه على ما حملنا لانه لم احد في كلامه وهذه
الفصول شيئا يتكلم به فما يدل على بطلان كون الزمان هو الحركة الفلكية غير
ما ذكره ههنا ولو وجد احد شيئا من ذلك في كلامه فيما يأتي فله ان يحمل ما
يتكلم فيه بعد على ذلك ويحمل قوله وهذه المعية من تتمة الشابق كما هو ظاهره
ويكون وجها واحدا لابطال كون الزمان هو الحركة الفلكية باعتبار
دلالة ما ذكر من المنع على كونها في زمان واحد من غير ان يتمسك بما ذكر سابقا
من تعريف السريع وح فحكمه بان حكم الحركة الاولى الفلكية هذا الحكم بعينه

خصوص

ثم بيانه بوجه اخر غير ما ذكره سابقا باعتبار تقارب التقريرين والاشارة الى
انه يمكن تعريف السيرع هذا الوجه ايضا والزام اخذ الزمان فيه من المعنيه
المذكورة فتامل **قوله** بما هو متقدم او متاخر لا يختلف اى لا يمكن ان يصير
المتقدم متاخرا وبالعكس وبما هو حركة او سكون او غير ذلك مختلف فيجوز ان
يصير متقدما او متاخرا **قوله** كالطوفان والقيمة فيه ان الزمان على ما ذكره
ليس كل ماض او مستقبل حتى يلزم كون الطوفان او القيمة زمانا بل كل ما كان
فى طبيعته ان يكون له دائما شئ ماض وشئ مستقبل كالحركة فظ ان الطوفان
والقيمة ليسا كذلك فالظ الاكتفاء بمنع الكلية المذكورة والاستناد ما به يجب
مع ذلك ان يكون له ذلك لذاته والحركة ليست كذلك ويكفى له مشاهدا على هذا
الاعتبار ما ذكره من الادلة على نفى كون الحركة زمانا فتامل **قوله** بقياس من موجبتين
فى الشكل الثانى لا يخفى انه اذا كان احدى المقدمتين فيه ان كل جسم فى فلك
على ما ذكره الشيخ فالمقدمة الاخرى هى ان كل جسم فى زمان لينتج منهما ان الزمان
هو الفلك وعلى هذا فالقياس من الشكل الثالث على ما يعض النسخ لكن النتيجة ليست
هى ما تخيله بل ان بعض ما فى الزمان فى الفلك فقول الشيخ بقياس من موجبتين فى
الشكل الثالث ليس فيه اشارة الى فساد قياسهم كما هو الظ من سياقه بل الى
كيفية قياسهم واحال فساد ظنهم باعتبار عدم انتاج قياسهم ما ظنوه على
الظهور وفى عامة النسخ من الشكل الثانى وعلى هذا يجب ان يقال ان ما ذكره
الشيخ ليس اصل مقدمة قياسهم بل عكسها والغرض بيان حاصل المعنى والقياس
هكذا الزمان فيه كل جسم والفلك فيه كل جسم لينتج ان الزمان هو الفلك وعلى

فقول الشيخ بقياس من موجبتين محمول على ما هو الظ منه من الاشارة الى فساد
ظنهم باعتبار عدم انتاج الموجبتين فى الشكل الثانى واما ما ذكروه من العلاوة
فهو على التقدير الاول بيان لفساد ما ذكروه من الكلية فى الواقع وانه لم يكن بما يصير
بقياسهم ان يكون فى الشكل الثالث كلية احدى المقدمتين واما على التقدير الثانى
فربما يتخيل انه لبيان عدم تكرار الاوسط فان الزمان فيه كل جسم والفلك فيه
بعض الاجسام وانت خبير بان لقايل منهم ان يحذف الكل والبعض بان يقول
الفلك فيه الجسم والزمان فيه الجسم او يذكر البعض فيهما فيندفع العلاوة فالظ
انها ايضا بيان فساد ما ذكروه من الكلية فى الواقع وعلى التقديرين فيها ايضا
اشارة الى انه ح لا مجال لما توهموه من النتيجة اصلا فانه اذا كان الزمان فيه
كل جسم والفلك ليس فيه كل جسم بل بعض الاجسام فكيف يتوهم اتحاد الزمان
والفلك بل هو دليل على مغايرتهما فتامل **قوله** فنقول من البين الواضح اه
تلخيص هذا الدليل ان كل حركة فرض فى مسافة معينة على حد معين من السرعة و
البطؤ يمكن قطع تلك المسافة بها ويمكن ايضا قطع كل من نصفيها بها والا لشك
ان امكان قطع كل من نصفيها بها جزء امكان قطع الكل فلا امكان قطع الكل اى
لقطعه الممكن امتدادا اعظم من امتداد امكان قطع كل من النصفين اى من امتداد
القطعين الممكن فلا بد لهذا الامتداد من مقدار فمقداره اما باعتبار المسافة
لا غير او له مقدار اخر لا سبيل الى الاول اذ لو مقداره فى مقدار المسافة فاذا فرض
قطع تلك المسافة باسرع منها او ابطأ فينبغى ان يكون مقدار قطعها موافقا
لمقدار القطع المفروض اولا وكذا الكلام فى نصفيها مع انه ليس كذلك ضرورة ان

مقدار قطع الاسرع اقل ومقدار قطع الابطا اكثر وايضا اذا فرض ان يبتدى حركتان
معا وينتهيان معا ويكون احديهما اسرع من الاخرى فلا ريب في توافقهما في المقدار
في الجملة مع اختلافهما في مقدار المسافة فعلم ان للحركة مقدارا اخر وهو الذي
تسميه الزمان وعلى ما قررنا فلا يتوهمن اقحام الامكانات وجعلها منقسمة
باعتبار ان المقدار المذكور مقدارها حقيقة اذ الزمان عندهم مقدار الحركة
لا الامكان بل انما هو لان الحركات المفروضة لا يجب تحققها بالفعل فاكتفى
بامكانها واما تفسير الامكانات بالامتدادات على ما فعله السيد الشريف
في شرح المواقف فكان فيه مسامحة ولا يناسبه كلام الشيخ فانه بعد ما اثبت
الامكانات تعرض لاثبات كونها منقسمة فلا يناسب حمل الامكان على الامتداد
لظهور ان الامتداد قابل للانقسام فتدبر واورد الامام الرازي في المباحث المشرقية
على هذا الدليل شكوكا ثلثة الاول انكم بنيتم اثبات الزمان على صحة امكان
وجود حركتين يبتدئان معا وينتهيان معا وهذه المعية لا يمكن تفسيرها الا
بالمعية في الزمان فاذن لا يمكنكم اثبات الزمان الا بهذه المعية ولا يمكنكم
اثبات هذه المعية الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور والثاني انكم بنيتم دليلكم
على صحة وجود حركتين احديهما اسرع والاخرى ابطا والسرعة والبطوء لا يمكن
اثباتهما ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم الدور وايضا الثالث
انكم لما حاولتم الجواب عن قول من يقول الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان
والقابل للزيادة والنقصان له بداية قلتم الزمان الماضي بداية فظلمتم في الجواب
عنه ان الزمان الماضي غير موجود مجموعه عند كل في وقت من الاوقات وما لا يكون

موجودا لا يصح عليه الحكم بالزيادة والنقصان فاذا كنتم تمنعون من صحة الحكم بالزيادة
والنقصان على هذا الامكان عند مجادلة الخصوم بيان تناهيه فكيف تحكمون
عليه الان بقبول الزيادة والنقصان عند مجادلة اثباته وهل هذا الا تناقض
والجواب عن الاول والثاني لا يتم الا بان يقول ان العلم باصل وجود الزمان علم اولي
بديهي والمط بالبرهان ليس كونه موجودا بل المط حقيقته المخصوصة وهو كونه
مقدار الحركة ولذلك قال الشيخ في النجاة اذا كان يوجد في هذا المكان
زيادة ونقصان متعينان وجب ان يكون هذا الامكان ذا مقدار يطابق الحركة
فالشيخ ما انتج من قبل هذا الامكان للزيادة والنقصان لكونه امرا وجوديا
بل انتج منه كونه مقدار الحركة فظهر انه ليس الغرض من هذا البرهان اثبات اصل
وجوده بل تحقيق ماهيته واذا عرفت ذلك فنقول العلم بابتداء الحركة وانتهائها
وكونها سريعة وكونها بطيئة يكفي فيه العلم بوجود الزمان والعلم بوجود الزمان
اولي بديهي والذي تبنى تحقيقه على هذا الامور هو تحقيق ماهية الزمان
لا تحقيق وجوده واما الشك الثالث فنقول لا يلزم من ان لا يكون لمجموع
اجزائه وجود ان لا يكون قابلا للزيادة والنقصان فانا نعلم ان الحركة من اول
المسافة الى اخرها اكثر منها الى منتصف المسافة مع انه لا وجود لمجموع
اجزائها الحركة فكذا ههنا ولكن بقي على هذا ان يقال اذا كان الامر كذلك فلم يحكم
بان صحة الحكم مع الشيء بالزيادة والنقصان لا يتوقف على كونه موجودا وذلك
مما يقدح في الاصول الكثيرة فليتفكر فيه انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في جواب
الشكين الاولين لا يلايم قول الشيخ ههنا في عنوان الفصل في تحقيق ماهية

الزمان واثباتها وكذا قوله في اخر الفصل السابق ان نشير الى ماهية الزمان
فيتضح لنا من هناك وجوده فالاولى ان يق في الجواب عنهما ان ابتداء متحركين معا
وانتهائهما كذلك امر يعلم بالحس ولا حاجة الى اثبات ولا الى تعريف يوخذ فيه
الزمان وكذا كون حركة اسرع من اخرى وابطأ نعم بعد ما ظهر منهما بتقريب
الدليل المذكور وجود الزمان يعلم ان المعية المذكورة هي المعية في الزمان
وان السرعة والبطوء انما هما باعتبار قلة الزمان وكثرته ولا ضير فيه واما ما
ذكره في الجواب عن الشك الثالث فهو كما ترى اذ فيه اعتراف ببطلان ما ذكره
هناك وكذا الدليل المذكور وليس فيه ما يصلح لرفع الشك عن الدليل اصلا
فالاولى في الجواب ان يرد الجواب المذكور هناك ويق ان الحق في الجواب هناك
ان يق ان قبول الزمان الماضي للزيادة والنقصان انما هو في هذا الباب لا في
جانب البداية وهو لا يقتضي تناهيه من ذلك الجانب حتى تكون له بداية نعم
يبقى الكلام في صحة هذا الدليل وان فرض الزيادة والنقصان لما نحن
من مقدار الحركة هل يقتضي وجوده في الخارج ام لا والحق ان ذلك لا يقتضي
ان له تحققا في نفس الامر واما وجوده في الخارج فلا على انه يشكل القول
بوجوده في الخارج بان الزمان عندهم مقدار الحركة بمعنى القطع وهي غير
موجودة عندهم فكيف يكون مقدارها موجودا وقد اشرنا الى هذا الاشكال
في مبحث الحركة والى ما يمكن التخلص عنه وسيجيء ايضا فانتظروا اعترض ايضا
على هذا الدليل في المواقف وشرحه بان هذه الامكانات القابلة للزيادة
والنقصان ينفرض في الاعدام الصرفة فان ما بين الطوفان وبعثة نبينا صلعم

اكثر مما بينه وبين بعثة موسى عم ولا شك ان ما يمكن عروضه لامور معدومة
لا يكون موجودا خارجيا وغير ان ما بين الطوفان وبعثة نبينا صلعم او موسى عم
ليس الا الزمان ان الذي الكلام فيه واقيم هذا الدليل على وجوده فكيف يسلم منه
الحكم بانه من الاعدام الصرفة وان اريد ان هذه الامكانات ينفرض فيه بعد
انقضائه وعدمه بالكلية فيعلم منه ان ما يفرض فيه الامكانات لا يجب ان
يكون موجودا فيرد عليه ان الزمان بعد انقضائه كزيد بعد عدمه فكما ان تصوره
زامعتبارا بعد عدمه لا يوجب عروض المقدار للعدم الصرف فكذا ههنا فتفطن
قوله وان في ذلك لا يجوز ان يختلف البتة اي لا تختلف فيه الحركات فكل
حركة حكمه ذلك اي يتحقق فيه الامكانات الثلثة قوله والا لكان المتحرك
الاعظم اعظم في هذا المقدار فيلزم ان يكون كل ما هو اعظم مقدارا ابطا وان يكون
كل ظهور هو ابطا اعظم مقدارا وليس كذلك وقال الشيخ في النجاة هذا المقدار
لو كان مقدار المادة لكان زيادته بزيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو
اسرع اكبر واعظم وفيه سهو والصواب بدل الاسرع ابطأ ليوافق ما ذكرنا
وهو ظ قوله وتتفق في السرعة والبطوء وتختلف في هذا المقدار لا يق ان
في هذه الصورة يمكن ان يق ان الاختلاف في المقدار انما هو للاختلاف
في مقدار المسافة فلا يدل على ثبوت مقدار اخر لها وانه غير السرعة والبطوء
للاتفاق فيهما نعم في صورة الاختلاف في السرعة والبطوء والاتفاق في هذا
المقدار كان يبنيه ما معا وينتهيا معا كما ذكره ثانيا دلالة على ما ذكره لانه عرض
الشيخ ههنا ليس اثبات مقدار اخر حتى يرد عليه ما ذكر لانه قد فرغ عنه

ولا شك ان بعد ثبوت وجود هذا المقدار يمكن الاستدلال على مغايرته للعشرة
والبطؤ بكل من الصورتين اللتين ذكرهما الشيخ فتدبر **قوله** فهو في موضوع
اى ذو موضوع قيل اراد بالموضوع الموضوع الاول اعنى ما لا موضوع وراءه وهو
الجوهر فان العرض وان جاز ان يصير موضوعا للعرض الا انه يجب الانتهاء الى الجوهر
فاراد بقوله في موضوع ان يكون في الجوهر بلا واسطة وبقوله ذو موضوع ان
يكون فيه بواسطة وباعتبار انه اراد بالموضوع الجوهر عم المادة ايضا فان كل
فاسد لا يجب ان يكون في الموضوع المقابل فتدبر انتهى ويرد على قوله فان كل فاسد
لا يجب ان يكون في الموضوع ان كل فاسد وان كان كذلك لكن الزمان على ما ذكره
الشيخ منقض مع مقدره وكل منقض يجب عندهم ان يكون في موضوع اذ لو كان
في زمانه فيلزم الحركة في الجوهر وهم لا يقولون به كما سبق وعلى تقدير صحته نعمم
الموضوع ههنا بحيث يشمل المادة ايضا فلا شك انه يجب حمل المادة في كلام
الشيخ ههنا على مطلق الموضوع اذ لم يتعلق غرض بابطال كون الموضوع الاول
هو خصوص المادة حتى يتعرض لها من غير تعرض للموضوعات الاخرى فالصواب
حمل المادة المتحركة على الموضوع المتحرك فتامل **قوله** ولها مقدار باعتبار
مقدار المسافة يعنى يمكن ان يعتبر للحركة باعتبار ما يعرض لها من التقدم
والتاخر باعتبار المسافة عدد وان يعتبر لها بذلك مقدار وعلى التقديرين
فالزمان هو ذلك العدد او المقدار ويمكن ان يحمل قوله ولها مقدار ايضا
بازاء مقدار المسافة على المقدار الاخر للحركة وهو مقدارها باعتبار نسبة
مقدار المسافة على المقدار الاخر للحركة منسوبا اليها ويجعل ح كل من العدد و

المقدار في قوله والزمان هو هذا العدد والمقدار اشارة الى العدد الذى ذكره
اولا لكن اشار به الى انه يمكن التعبير عنه بكل منهما وليس المقدار على هذا الوجه
اشارة الى المقدار الذى ذكره اولا فانه هو المقدار الاخر الذى للحركة وليس
بزمان فافهم **قوله** فالزمان عدد الحركة فيه اختصار اى العدد الذى يمكن
التعبير عنه بالمقدار كما ذكره اولا **قوله** لا بالزمان بل بالمسافة اى اذا انقسمت
بالذات الى المتقدم والمتاخر بسبب وقوعها على المسافة المنفصلة اليهما
لا اذا انفصلت اليهما بسبب نسبة متقدم المسافة ومتاخرها اليها اذ ح
يحصل لها مقدار اخر هو مقدار المسافة وليس في تلك زمان ومن قال ان الزمان
هو مقدار الحركة او عددها اذا انقسمت الى متقدم ومتاخر لا بالمسافة
اراد بالمتقدم والمتاخر المسافة هو ما يحسب اليهما من متقدم المسافة
ومتاخرها اى مقدار المسافة اذا نسب الى الحركة فلا منافاة بين القولين
بل مرجعهما واحد فتامل **قوله** والذى ظن بعض المتطعنين على الفلاسفة
وفي بعض النسخ المنطقيين وفي بعضها المتطببين وعليها فلعل ذلك الظان
اتفق انه كان من مشاهير المنطقيين او المتطببين اى الذين ذابهم الطعن
فلهذا نسبه الشيخ اليهما والا فهو من حيث هو منطقى او متطبب لا مبحث عن ذلك
فافهم **قوله** وهذا الزمان هو ايضا الذى هو لذاته اه هذا دليل اخر لاثبات
وجود الزمان وتحريره على ما ذكره الامام الرازى وغيره انه اذا كان شيء
موجودا مع عدم شيء اخر ثم صار ذلك المعدوم موجودا فالشيء الاول
ما دام وجوده مقارنا لوجود الاخر فهو معه وح نقول انا نجد الان مثلا مقدار

على الابن وليس ذلك المعنى نفس ذاته لان التقدم امر اضافى وذات الاب وجوهره
ليس كذلك وايضا لبقاء ذاته مع زوال التقدم عنها وصيرورتها مع وليس ايضا لازما
لذاته لما ذكر من الوجه الثانى بعينه ولا ايضا نفس وجوده لما ذكر بعينه ولا نفس
وجوده مع عدم الابن اذ يمكن ان يعتبر وجوده مع عدم الابن عدما لاحقا له وهذا
الاعتبار لا يكون متقدما عليه بل يكون متاخرا عنه ونفس الوجود والعدم واحد
فى الحالين فلا بد ان يكون تقدمه باعتبار مقارنة اما خ يكون هو التقدم ويكون
تقدم الاب باعتبار مقارنته معه فاذا اعتبر مقارنة الاب لذلك الامر المتقدم
ومقارنة الابن للامر المتاخر كان الاب متقدما والابن متاخرا واذا اعتبر مقارنة
الاب للامر مقارنة الابن ايضا كانا معا وح نقول ان لم يكن تقدم ذلك الامر على الاخر
لذاته فيعود الكلام فيه ايضا فلا بد ان ينتهى الى ما يكون تقدمه لذاته ويكون تقدم
سائر ما يقال انه متقدم باعتبار مقارنته معه وكذا الكلام فى التاخر فههنا
الشىء الذى هو متقدم ومتاخر لذاته هو الذى نسميه الزمان وانت خبير بان هذا
الدليل ايضا لا يفيد الا ثبوت امر يعرض له القبلية والبعدية لذاته واما وجوده
فى الخارج فلا لانا لا نسلم وجود القبلية والبعدية فى الخارج حتى يلزم منه وجود
معروضها ايضا فيه بل الظاهر ان الاضافات امور اعتبارية لها نفس امرية وليس لها
وجود فى الخارج وح لا يلزم وجود معروضها فى الخارج واما الاستدلال على عدم
وجود القبلية فى الخارج بعروضها لعدم الحادث فانه متقدم على وجوده قطعا
وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا فى الخارج على ما فى المواقف
فنقول ان عروض القبلية للعدم انما هو بالعرض واذا كان كذلك فلا يمنع من وجودها

فى الخارج مع اتصاف العدم اذ الموصوف بالعرض الامر الموجود يجوز ان يكون عدما
ومعدوما اذا كان الوصف بالعرض فتامل **قوله** مقدار ما هو فى ذاته وتقدم
وتاخر اى الحركة التى هى فى ذاتها بحيث يجب ان يكون بعضها متقدما وبعضها متاخرا
ولا يوجد المتقدم منه مع المتاخر وبالجملة يجب لها فى ذاتها ان يكون غير قارة
وهذا لا يوجب ان يكون المتقدم منه لذاته متقدما والمتاخر منه لذاته متاخرا
بل اللازم منه ليس الا وجوب تقدم بعض وتاخر بعض ومع ذلك يجوز لذاته
على التقدم ان يكون متاخرا وبالعكس ولا يكون تقدمه الا بحسب وقوعه فى الزمان
المتقدم الذى هو لذاته متقدم وكذا تاخر المتاخر فلا ينافى هذا ما ذكره بقوله
وهذا هو لذاته يكون شىء منه قبل شىء الى اخر ما ذكره فافهم **قوله** وذلك
لان الاشياء التى يكون فيها قبل وبعد اى سائر الاشياء التى يكون كذلك غير
الزمان كالحركات **قوله** بمعنى ان القبل منها فاثبت انما فسر هذا المعنى لان
قبلية الزمان كذلك وقد يتصف الاشياء بالقبل والبعد من غير ان يكون
القبل ذاتيا مع البعد كالاب والابن الا ان يراد قوته من حيث القبلية اى
يكون قبلية قائمة مع البعد وح يشمل هذا المعنى كل متقدم ومتاخر ويكون
التفسير للتوضيح وانت خبير بانه لو حمل الكلام على الاول فلا اشتباه فى قوله و
معلوم ان هذه الاشياء هى ذوات التغير ولو حمل على الثانى فيبقى على ما سيذكره
من ان الزمان لا يعرض لشىء الا بتوسط الحركة وفيه كلام سنشير اليه فانتظر
قوله بل هو بنفسه منقسم الى قبل وبعد كان الاضراب باعتبار ان ما يقبل
لذاته استانة قبل وبعد يصدق على الان ايضا فاضرب عنه وقال انه الذى

بنفسه منقسم الى قبل وبعد اى لانقسام الكل الى الاجزاء فلا يصدق على غير
الزمان اصلا ويمكن ان يراد بالقبل والبعد هى القبلية والبعدية تحكم او لانه
الذى لذاته يقبل اضافتها وثانيا اضرب عنه وقال انه الذى بنفسه منقسم الى
القبلية والبعدية اى هو نفس القبلية والبعدية كما اشتهر بينهم ان الزمان
هو نفس التقضى والتجدد وسيجىء فى كلام الشيخ ايضا انه نفس الاتصال ولا
يخفى ما فيه من التكلف والتعسف **قوله** لم يكن موجودا وهو موجود
اى لم يكن موجودا قبل ذلك مع المتقدم وهو موجود الان معه فالمتقدم
متقدم عليه اذا اعتبر وجود المتاخر معه فقط من غير نظر الى كون عدمه معه
سابقا وهذا بيان لقسم خاص من التقدم ينتقل فيه الموصوف به الى المعية
ليظهر منه ما يذكره من بقاء الذات فى الحالين لان الدليل انما يجرى فى مثل هذا
التقدم كما ظهر مما سبق من تحريره ولا يمكن ان يكون المتقدم متقدما باعتبار
وجوده مع عدم شىء اخر وان لم يتفق بعد ذلك وجودهما معا وهو ظ ويمكن
ان يحمل قوله لم يكن موجودا وهو موجود على معنى يعم جميع اقسام المتقدم اى لم
يكن الشىء الاخر موجودا والشىء الاول موجود ويحمل قوله فهو متقدم عليه
اذا اعتبر آه على ما ذكرنا من بيان حال التقدم على الشىء الذى هنا وبعد ذلك
فافهم **قوله** وهذا الامر لا يجوز ان يكون نسبة الى عدم فقط كان مراده كما
يظهر من تحريرهم للدليل المذكور على ما سبق انه ليس التقدم هو مجرد نسبة وجود
الشىء الى عدم شىء اخر اى وجوده المقارن لعدم ذلك الشىء فان الوجود المقارن
للعدم اللاحق تاخر كما ان الوجود المقارن للعدم السابق تقدم وكذلك فى جانب

الوجود اى ليس التاخر مجرد نسبة عدم الشىء الى عدم وجود شىء اخر فان مقارنة
العدم اللاحق لشىء لوجود شىء اخر تقدم كما ان مقارنة عدم الشىء السابق له تاخر بل الوجود
المقارن لعدم شىء اخر اذا قارن ذلك العدم امرا اخر كزمان سابق على وجود ذلك
الشىء او امر واقع فى الزمان اللاحق تاخر والعدم والوجود فى الحالين واحد
فعلم انه لا بد فى تقدم شىء على شىء او تاخره عنه فى غير الزمان من الانتهاء الى وقت
فى زمان سابقا ولاحق فافهم **قوله** وكذلك نظيره يقارن المنسوب فانه كما ان
التقدم نسبة وجود الشىء الى عدم شىء اخر كذلك التاخر اللازم له نسبة
عدم ذلك الاخر الى وجود الاول ولا شك ان مجرد نسبة العدم والوجود
ليس تاخرا اذ قد يكون ذلك تقدما فلا بد من فرض مقارنة ذلك الوجود لزمان
سابق على وجود ذلك الاخر او امر واقع فيه حتى يكون ذلك تاخرا ولا يخفى انه
لا حاجة له فى ذلك الى التمسك بصيرورة المنسوب منسوبا اليه بل قد ظهر مما
ذكره ان التقدم ليس مجرد وجود شىء مع عدم شىء اخر اذ قد يكون ذلك تاخرا
فلا بد من وقوع العدم فى زمان سابق وفرض الوجود مع عدم كذلك ليس الا بوقوع
الوجود ايضا فى ذلك الزمان السابق او مع ما فى الزمان السابق فعلم انه لا بد
من مقارنة المنسوب ايضا لذلك الامر بعينه فتفطن ويمكن ان يجعل قوله وهذا
الامر آه اشارة الى تقرير اخر للدليل المذكور وهو ان القبلية والبعدية فى غير
الزمان ليس مجرد نسبة وجود الشىء الى عدم كان فى الزمان السابق فهى تاخر
عن ذلك العدم واذا نسب الى عدم كان فى الزمان اللاحق او مع امر كان فى الزمان
اللاحق فهى تقدم ومثله القول فى نسبة الوجود الى الوجود بل هو نسبة الى عدم

مقارن امرا اخر من زمان سابق او لاحق او ما وقع في احدهما كما ذكرنا وقوله وكذلك
نظير مقارن المنسوب اي لوجود المنسوب ايضا يقارن نظير ما يقارن المنسوب
اليه لان المنسوب ايضا المنسوب اليه بالعكس فاذا نسب وجود الشيء الى عدم
يقارن زمانا سابقا او ما وقع فيه وهو ظ ولا يخفى انه على هذا لا يرد عليه
ما اوردنا من ايرادها لا حاجة اليه لكن يخدش هذا الوجه انه كما تعرض فيه
للتقدم والتاخر كان ينبغي ان يتعرض للمعية ايضا فنقول ان نسبة وجود الشيء
الى عدم الشيء قد يكون تاخرا وقد يكون تقدما وقد يكون معية بل هو نسبة
الى عدم مقارن امرا اخر اذا قارنه كان تقدما واذا قارن غيره كان تاخرا او
معية والعدم في الحالات واحد فتركه التعرض للمعية كانه يرشد الى ان مراده
ما ذكرنا في الوجه الاول فتامل **قوله** بل الذي يعرض له قبل وبعد لذاته
فربما لا يتم البيان بل نقول ان تلك القبلية والبعدية العارضة للاشياء
لا بد ان ينتهي الى ما يكون له القبلية والبعدية لذاته لامتناع ذهابها الى غير
النهاية فما يكون كذلك فانا نسميه الزمان وح فلا حاجة بنا الى تجشم بيان كون
الزمان قابلا لهما لذاته ويمكن ان يكون الاضراب باعتبار ما في العبارة
الثانية من الدلالة على انحصار ما يعرض له قبل وبعد لذاته في الزمان دون
العبارة الاولى فافهم **قوله** اذ قد بينا انه لذاته مقدار الامكان المذكور
اشارة الى ما ذكره انفا بقوله ومعلوم ان ذلك الشيء هو الذي يقع فيه امكان
التغيرات على النحو المذكور وقوعا اوليا **قوله** وليس له ذات حاصلة اي
حصولا قارا **قوله** فوجوده متعلق بالمادة اراد بالمادة الموضوع كما ذكرنا

سابقا

سابقا **قوله** فان لم يكن حركة ولا تغير لم يكن زمان فيه تامل بل لا يبعد ان
يعرض الزمان باعتبار استمرار السكون ايضا بل استمرار وجود كل شيء فانه اذا
استمر ذلك يحيله العقل مقدارا غير قار يتقدر به وينطبق عليه بحيث يقع
نصفه في نصفه وهكذا وما هو الا الزمان واما ما استدل به الشيخ على
انه لا يوجد الا بتوسط الحركة فيرد عليه انه ان اراد بقوله كيف يكون زمان و
لا يكون قبل وبعد انه لا يكون الزمان بدون وجود قبلية وبعدية يكون في
معروضه مع قطع النظر عما يعرضه من الزمان فهو غير مم بل ان هو الا في مرتبة
الدعوى وان اراد ان الزمان لا بد فيه من قبلية وبعدية في الجملة ولو بين
اجزائه فاذا لم يكن قبلية وبعدية اصلا لا يكون زمان فهو مم لكن لا يجديه
فان الزمان اذا عرض لاستمرار السكون او الوجود ايضا يكون حكمه حكم ما اذا عرض
للحركة من كونه غير قار يتجدد وينقضي على التدريج فيكون فيه قبل وبعد لا محذور مثله
في قوله وكيف يكون قبل وبعد اذا لم يحدث امر فامر فانه ان اراد به انه لا يكون قبل
ولا بعد اذا لم يحدث امر فامر يكون هو معروض ما فرض من القبل والبعد
فهو مم والسند ما ذكرنا وان اراد انه لا بد في القبل والبعد من حدوث
امر فامر في الجملة فهو مم لكن نقول ان ذلك انما هو في اجزاء الزمان المفروض
فانها تحدث امرا فامرا فيكون بعضها قبل وبعضها بعد وان لم يكن معروضها كذلك
الا بهذا الاعتبار فاعتبر **قوله** فان كان بينهما امكان تجدد امور فيكون فيما
بينهما قبل وبعد لما تقدم من ان هذا المكان لا بد له من مقدار يعرض له قبل
وبعد لذاته فلا يرد ما يتوهم ان امكان تجدد امور لا يستلزم الا امكان ان يكون

فيما بينهما قبل وبعد ولا يستلزم وجودهما بالفعل فافهم **قوله** والقبل والبعد
انما يتحقق بتجدد امور لما ذكره انفا من انه ان لم يكن حركة ولا تغير لم يكن زمان
فلم يكن قبل وبعد وقد عرفت ما فيه **قوله** فقد حصل ما فرضناه من وجوب
استمرار ذلك التجدد **قوله** عاد الكلام من راس فيقال بعد انقطاع الاتصاف
اما ان يكون تجدد امور او لا فعلى الاول لا بد من تجدد امور بالفعل كما ذكره قبيل
هذا وعلى الثاني فلا يكون قبل ولا بعد ولا يتحقق زمان فافهم **قوله** وكذلك
اذا فرض فاصلا على انها نهاية لا يخفى ان ما ذكره في الشق الاول يجري ههنا ايضا
لانه اذا فرض فاصلا على انها نهاية يجب ان يكون الزمان بعدها معدوما
مع انه لا يجوز ذلك لانه لو كان عدمه بعد فلا بد هناك من امر اخر غير العدم
الموصوف به يكون هو الموصوف بالبعدية لذاته فيكون بعد الزمان
زمان **قوله** فهذا نفع ان يكون وجود واجب الوجود فيه ان واجب الوجود
عندهم ليس في الزمان فلا وجه للتمسك به **قوله** فالان واصل لا فاصل
لا يخفى ان ما ذكره من الوجهين انما يدل على انه لا يمكن ان يكون للزمان
ان فاصل لا يكون قبله او لا بعده زمان اصلا واما احتمال ان يكون له
ان فاصل بان ينقطع به هذا الزمان ويكون قبله او بعده زمانا اخر بان يكون
الزمانان مقدار حركتين مختلفتين ويكون الان المذكور فاصلا بينهما
فلا يبطل الشيء من الوجهين المذكورين وغيرهما كما يظهر من موارد استعماله
هذه المقدمة امتناع وجود الان الفاصل في الزمان مطلقا فتامل
قوله بل ابتداء فساده اي حده وطرفه والا فليس لفساده مبدا فساد

هو

هو اولان فسد فيه كما يصرح به ويمكن ان يق انه ان الفساد كما ذكره هو ان
يكون الشيء معدوما بعد وجوده فجعل الوجود ههنا داخلا في معنى الفساد
ابتداء فساده هو طرف الزمان لان وجوده فيه وح فلا حاجة الى تحمل فيه
لكن في قوله وليس لفساده مبدا فساده اه اراد بالفساد هو العدم المكاين
بعد الوجود بان يكون الوجود خارجا عنه فلا منافاة بينهما فافهم **قوله**
ليس للمتحرك والساكن والمتكون والفاسد اه هذا في المتحرك ظ وكذا في
الساكن على اصطلاح الحكماء لان السكون سواء فسر بعدم الحركة كما هو
المعروف بينهم او جعل وجودا ما اعتبر فيه الزمان فجعلوه عدم الحركة
زمانا او كون الشيء في مكان واحد زمانا كما سبق واما المتكون والفاسد
فالمعروف منهما ما يكون بحدوث الصورة وعدمها وح فلهما اولان تكون
او فسد فيه لامتناع الحركة في الجوهر عندهم ولعل الشيخ اراد بهما ما تكون او
فسد في نفس الزمان او بالتدريج وح فليس لهما ايضا ان اول كما ذكره ويؤيد
هذا ما يجيء من الشيخ في الفصل الاتي حيث قال ونحن لا نمنع ان يكون له اي
للزمان وجود وليس في ان بل وجود على سبيل التكون بان يكون اي انين
فرضتها كان بينهما الذي هو الزمان وليس في ان واحد البتة فتدبر **قوله**
بمعنى الذي يحصل في ان واحد اي يكون له حصول في ان اما بان لا يكون موجودا
او معدوما الا في ذلك الان او بان يكون ابتداء وجوده او عدمه في ذلك الان
وان وجد او عدم بعد ذلك الان ايضا وانما حملناه على ذلك ولم نحمله على
ظاهره من كون وجوده او عدمه انما هو في خصوص ان لان القائل يمكنه التزام

المحذور على كل من الوجهين فلا حاجة الى جعل الترديد في كلامه بين ما يوجد قليلا قليلا
وبين ما يوجد دفعة في ان واحد مع ظهور بطلان الحصر فيهما وظهور ان الاحتمال
المقصود في عدم الان لو لم يتحقق قليلا قليلا ان يكون له ابتداء وان بقي
بعده ايضا لا ان لا يتحقق الا في ان واحد لظهور امتناع كونه كذلك وايضا الشيخ
جعل مقابل ما يوجد او يعدم قليلا قليلا ما ذكره من القسمين وهو ما يوجد
او يعدم دفعة وما يكون في جميع زمان ما موجودا او معدوما وفي طرفه على
خلافه فلولا ان مراده بالموجود دفعة هو ما ذكرنا اختل الحصر لاحتمال قسم ثالث
وهو ان لا يوجد قليلا قليلا بل يوجد في ان ويبقى بعده زمانا كالمماسة بل
قد عرفت ان الاحتمال الظاهر هو عدم الان هو هنا بل نقول ان الظاهر ان الشيخ
حمل الموجود دفعة في كلام القايل على خصوص القسم الثاني لما ذكرنا من ظهور
امتناع القسم الاول في عدم الان ونحوه ولهذا قال لان الوجه الاول
قد فرض فيه الحكم في ان الزمان الذي هو نهايته بالذات كالحكم في جميع الزمان
فان ما ذكره انما يستقيم في القسم الثاني الذي ذكرنا لا في القسم الاول
كما لا يخفى فالظاهر حمل كلامه على انه حمل الموجود دفعة على خصوص هذا القسم
لئلا يحتاج الى ارتكاب تخصيص في ذلك الكلام منه فتدبر **قوله** وايضا
فان مقابل ما يوجد دفعة آه ذكر ولا ان الذي يوجد او يعدم قليلا قليلا
ليس مقابله ولا لازم مقابله الذي يوجد او يعدم دفعة وههنا يتبين
ان يمكن ايضا كذلك اي الذي يوجد او يعدم دفعة ليس مقابله ولا لازم
مقابله الذي يوجد او يعدم قليلا قليلا وهذا من التطويلات التي كانت

مزدرا بالمتقدمين **قوله** اللهم الا يعني بالموجود دفعة الذي لا يوجد ان الخ
هذا ايضا مبني على ما ذكرنا سابقا من ان الشيخ اعترض عن احتمال وجوده او عدمه
في ان واحد لظهور امتناع هذا القسم في عدم الان وجعل الترديد بين ما
يوجد او يعدم دفعة اي يكون لوجوده او عدمه ان ابتداء واعترض عليه
بعدم الانحصار لاحتمال ان لا يكون قليلا قليلا ولا يكون ايضا مما له ابتداء
ان فاستدرك ههنا وقال الا ان يعني بالموجود دفعة الذي لا يوجد ان الا
وهو فيه حاصل الوجود سواء كان له ابتداء ان اولا وح يصح الترديد لكن لا
يلزم ح ان يكون وجوده المبتدأ او عدمه المبتدأ في ان قلا يتم ما ذكره القايل
واما لو لم يحمل كلامه على ما ذكرنا فظاهر ان بعد حمل الموجود دفعة على هذا المعنى
الذي ذكره لا يستقيم الحصر بين الشقين لاحتمال ان لا يكون موجودا قليلا
قليلا او لا ايضا وكل ان بل انما يوجد وكذا الكلام في المعدوم اللهم الا ان
يخص كلامه ههنا بما يوجد او يعدم في زمان فيخرج عنه ما يوجد في ان
واحد او يحمل قوله الا ان يعني بالوجود دفعة الذي لا يوجد في ان اي ما
يشمله فيعم ذلك والموجود في ان واحد لا ان يخصص بذلك ولا يخفى ما
فيهما من التكلف فتامل **قوله** فيكون سببا الى تحقق ما قلناه من ان
ما لا يوجد قليلا قليلا يوجد في نفس الزمان اي في كل ان من آناته من غير ان
يكون له ان ابتدا وكذا المعدوم **قوله** فان كان الامران في قوة المتناقضين
وان لم يكونا في قوة المتناقضين فيجوز ان يجتمع الشيء في الان الفاصل بين
زمانيهما منهما كالحركة والسكون بناء على اعتبار الزمان في السكون كما سيجيء

فان الشئ فى الان الفاصل بينهما لا متحرك ولا ساكن **قوله** كالمماسة والتربيع
فغير المماس اذا تحرك الى المماسة وغير المربع الى التربيع فهو فى الان الفاصل
بين زمانى الحركة والسكون موصوف بالمماسة والتربيع **قوله** فانها لا يقع الا
بحركة واختلاف حال ففى انات زمان الحركة لا تتشابه حاله كما اشار اليه
الشيخ بقوله دون انات الوقوع ابتداء ثم بعد انقطاع الحركة يثبت اللامماسة
والمباينة زمانا ويتشابه حاله فى انات زمانها من هذه الجهة وان فرض انه
عرض فيهما اختلاف حال من جهات اخرى ولا يخفى ان فى انات الوقوع ابتداء
ايضا وهى انات زمان الحركة يتشابه حاله من جهة اللامماسة والمباينة حقيقة
وانما يختلف باختلاف الاحوال اللازم للحركة لكن لما كانت الحركة فى الابتداء
لازمة لها فجعل الاختلاف اللازم لها لازما لها ايضا وحكم بعدم تشابه حالها
فيهما فى زمان الحركة بخلاف ذلك بعد انقطاع الحركة فافهم **قوله** كلك
فى الزمان شئ هو الان يسيل فهذا الان وهو الان السيال عندهم عبارة
عن ظرف الحركة التوسطية كون فيما بين المبدا والمنتهى وهو كون شخصى لا
يتعدد ما لم تنفصل المسافة بالفعل ولم يتعدد الحركة على ما سبق تحقيقه
كلك هذا الان ان شخصى موجود باستمرار الزمان ازلا وابدا عندهم ولا
يتصور تعدده الا بانفصال الزمان وتعدده فيكون ح لكل زمان آن كلك
يوسمه وهو مح عندهم وكانه لا بد فى تخيله بحقيقته من لطف قريحة **قوله**
فنسبة هذا الشئ الى المتقدم والمتاخر والحاصل ان نسبة اليهما انه ان
ومن شان الان انه اذا اعتبر واصلا يحدث بسببه متقدم ومتاخر اى

من حيث

من حيث هو متقدم ومتاخر فان الان سبب لاتصاف طرفيه بالتقدم والتاخر
لا لوجودهما كما يرشد اليه قول الشيخ يحدث تقدمات وتاخرات ويمكن ان يق
ايضا وانه سبب لحدوث المتقدم والمتاخر اى لوجودهما بالفعل متميزا احدهما
عن الاخر فانه لولا اعتبار الان لكان الزمان متصلا واحدا لا يوجد فيه قسمان
بالفعل **قوله** فيحدث تقدمات وتاخرات بيان لما يحدث الاول اى انه
بعد الزمان بما يحدث بسببه من المتقدم والمتاخر اللذين هما يعدان حقيقة
وحدوث ذلك انما هو اذا اخذنا انا من حد وفيه اى انا واصلا بين طرفين
فافهم **قوله** والعاد الحقيقى هو الذى هو اول معط للشئ وحده فانه عبارة
عن واحد من اجزاء الشئ محصل الشئ بتكرره ويفنى بتكرر اسقاطه منه **قوله**
فالان اولى بالوحدة لعدم قبوله الانقسام والوحدة اولى بالتعديد بناء
على ما ذكر من اعتبار اعطاء الوحدة فى العاد ومراده ان الان وان لم يكن عاد
حقيقيا للزمان بل هو سبب لحدوث المتقدم والمتاخر اللذين هما العاد
الحقيقى لكنه باعتبار اولى منهما بالتعديد لكونه واحدا حقيقيا دونهما وقد
اعتبر الوحدة فى العاد ولا يخفى ان فى مقام تحقيق الان السيال الذى هو من
عدة مطالبهم الاعراض عن تفصيل القول فيه والاتصال عن كلامهم فى غاية الاجمال
لا يفصح عن حقيقة الحال والتعرض لبسط القول فى امثال هذه الاعتبارات
الواهية التى ذكرها مما لا يتعلق به غرض معتد به كانه لا يليق بشان الحكيم
الا ان يكون له عذر فى ذلك لم نقف عليه وكذلك فى نظايره والله تعالى يعلم
فصل فى حل الشكوك المقولة فى الزمان **قوله** ونحن نسلم ونصحح ان

الوجود المحصل آه قد اشرنا في مبحث الحركة الى ان كلام الشيخ ههنا يحتمل وجوها
الاول انه وان لم يكن للزمان الممتد وجود بنفسه لكن له وجود في الجملة بمعنى وجود
منشا انتزاع له وهو الان السيال الراسم له على قياس الحركة القطعية والتوسطية
وهذا هو الذي حققه جماعة من المحققين كالامام الرازي والسيد الشريف
والمحقق الدواني ولكن كلمات الشيخ ههنا كانها تابى عن الحمل كل الاباء نعم ربما
امكن حمل كلام ساير الحكماء عليه والثاني ان الزمان الممتد وان لم يكن موجودا
في الخارج لكن ليس ايضا مما يوجد بمحض التعقل والاختراع بل له نفس امر منشا
انتزاع سواء قلنا بوجود الان السيال ام لا والثالث انه لا وجود للزمان الممتد
في الخارج وجودا قارا ولكنه موجود فيه بوجود تدريجي غير قار ولا يخفى انه على
الوجهين لا بد ان يكون الحركة ايضا كذلك بل هي اقوى وجودا من الزمان كما عرفت به
الشيخ فعلى الاول يحمل كلام الشيخ في بحث نفي وجود الحركة القطعية على ظاهره وهو
نفي وجودها في الخارج وهذا لا ينافي ان يكون لها نفس امرية كما يلزم من كلامه
ههنا لكن حمل كلام الشيخ ههنا على ذلك ايضا لا يخلو عن تكلف وعلى الثاني
وهو ظ كلام الشيخ ههنا يحمل على ما ذكره هناك على نفي وجود الحركة وجودا
محصلا مستقرا او ان وجودها على هذا الوجه ليس في الخارج بل في الذهن و
فيه تكلف فتامل **قوله** وبالجملة طلبهم ان الزمان ان كان موجودا آه كان
هنا تقريرا خر لهم غيرما سبق نقله عنهم اذ ليس ذلك فيما نقل عنهم سابقا الا ان
يتحمل في ارجاع بعض التقريرات السابقة الى هذا وبالجملة فالظ ان حاصل
هذا التقرير ان الزمان ان كان موجودا فهو موجود اما في ان او في زمان وظ

ان الزمان المفتسم لا يمكن ان يوجد في ان وايضا الان عندهم ظرف للزمان وليس ان
عندهم يكون ظرفا لوجود الزمان ولا يمكن ان يوجد ايضا في زمان ولا لزم منه ان
يكون للزمان زمان اخر وانهم حسبوا ان الوجود منحصر في الوجود القار ولو كان
الزمان موجودا في زمان لزم ان يكون موجودا بجميع اجزائه في جميع ذلك الزمان
وهو بين الاستحالة والجواب عن الاول ان الزمان موجود في نفسه وليس له ان
او زمان اخر يكون موجودا فيه كالمكان فانه موجود من غير ان يكون له مكان اخر
فليس كل موجود مما يجب ان يوجد في زمان او مكان وعن الثاني ان كل موجود في
زمان لا يلزم ان يكون بجميع اجزائه باقيا في كل ذلك الزمان بل يجوز ان وجوده وجودا
غير قار يحصل في كل جزء منه جزء سواء جعلنا الظرفية ظرفية حقيقية فان كان له
زمان مغاير له كما في الحركة او مجازية بان يكون ذلك الموجود نفس الزمان والشيخ
كانه اشار في الجواب الى كل من التقريرين اما الاول فظ واما الثاني فبالحاق لفظ
باقيا في قوله او يكون وجوده باقيا في زمان وكذا موضعين بعد هذا وذكر
الامام الرازي في المباحث المشرقية ان حاصل ما ذكره الشيخ في الجواب ان قال
سلمنا ان الزمان ليس موجودا في الان ولا في الماضي ولا في المستقبل ولكن لم قلتم
انه لو كان موجودا لكان وجوده اما في الان واما في الماضي واما في المستقبل
ولا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم اليس اذا قيل لو كان المكان موجودا لكان وجوده
اما في المكان او في ظرف منه وجب ان يكون قولا كاذبا فكذا اذا قيل لو كان الزمان
موجودا لكان وجوده اما في الماضي واما في المستقبل واما في الان الذي هو طرف
وجب ان يكون قولا كاذبا بل الزمان موجود مع انه ليس وجوده في الماضي ولا في المستقبل

ولا في الآن لانا نعني بالزمان الا الامكان المفترض بين مبدأ المسافة ومنتهاها
الذي يمكن ان يقع فيه حركة مخصوصة على قدر مخصوص من السرعة فان لم يكن الزمان
موجودا لم يكن لهذا الامكان وجود لما عرفنا بالضرورة ان لهذا الامكان وجودا
علمنا ان الزمان موجود وان لم يكن وجوده حاصلا في الماضي والمستقبل او الآن
هذا حاصل ما قاله الشيخ ولكنه مع ذلك مشكل بان اثبات وجود الشيء مع انه
لا يكون موجودا في الحال ولا انه كان موجودا في الماضي ولا انه سيصير موجودا في
المستقبل متعذر البين ان الشيخ نفسه لما يجيء عن مفهوم قولنا الحركات الماضية
غير متناهية فقال اذ عنى به ان الحركات الماضية امر موجودة موصوفة بوصف
اللانهاية فذلك كاذب لانها لو كانت موجودة لكانت وجودها اما في الماضي او في
المستقبل او في الحال ولما لم يكن لتلك المجموع من حيث هو مجموع وجود في احد
هذه الاوقات الثلثة فهو غير موجود اصلا فاذا كان الشيخ يستنتج من نفي حصول
الشيء في الماضي والمستقبل وفي الحال نفي حصوله مطلقا فكيف نعم ههنا ان
الشيء قد يكون موجودا وان لم يكن له وجود في احد الاوقات الثلثة وبالجملة
فكل من رجع الى نفسه علم ان الشيء الذي لا ثبوت له في الحال ولا في الماضي ولا في
المستقبل ولا يمكن الاشارة اليه في وقت من الاوقات انه الآن حصل فالحكم
بثبوته مع ذلك تحكم فانه لا معنى للعدم الا ذلك واما قوله ان الحصول في الماضي او
الحال او المستقبل كل ذلك اخص من مطلق الحصول ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم
فهو ضعيف لان كل واحد من هذه الاقسام وان كان اخص من مطلق الحصول
الا ان العقل لما حصر مطلق الحصول في مجموع هذه الاقسام لزم من ارتفاعها

باسرها

باسرها ارتفاع مطلق الحصول كما ان الواجب والممكن لما كان كل واحد منهما وان كان
اخص من مطلق الوجود الا ان العقل لما حصر مطلق الوجود فيهما لا جرم لزم من ارتفاعهما
باسرهما ارتفاع الوجود فكذلك ههنا وبالجملة فحصر العقل طبيعة في مواضع مخصوصة
فانه يلزم من ارتفاع تلك المواضع باسرها ارتفاع تلك الطبيعة والذي يمكن ان
اقول في دفع الشبهة ان اعارضها بالحركة فان الحس دل على وجودها ومشاهد
بكونها موجودة في الاعيان مع ان التقسيم الذي ذكره قائم بعينه في الحركة
ولكنا قد بينا ان الحركة لفظة تطلق على معنيين احدهما الحركة بمعنى القطع
وقد بينا ان ذلك لا وجود له في الاعيان فالزمان الذي هو الامر الممتد الذي
يكون مطابقا للحركة بمعنى القطع يستحيل ان يكون له وجود في الاعيان والآخر
الحركة بمعنى الكون في الوسط وهو من جملة الامور التي يمكن حصولها في الآن و
هو امر واحد ثابت مستمر من اول المسافة الى آخرها والحركة بمعنى القطع امر
وهمي انما يحصل بسبب استمرار ذلك المعنى من اول المسافة الى آخرها فيجب ان
يعتقد في الزمان وهو ان يقال الامر الوجودي في الخارج امر غير منقسم وهو مطابق
للحركة بمعنى الكون في الوسط ثم كان ان الحركة بمعنى الكون في الوسط يفعل الحركة
بمعنى القطع فكذلك ذلك الامر الغير المنقسم يفعل بسببه الزمان وكما ان الحركة
بمعنى القطع لا وجود لها في الاعيان فالزمان الذي هو امر ممتد منقسم لا وجود له
في الاعيان ايضا وهذا الذي اثبتناه له وجودا في الخارج من الزمان هو الذي
يسمى بالآن السيال فهذا غاية ما يمكنني ان اقوله في هذه الشبهة انتهى ولا
يخفى على من نظر في كلام الشيخ ان حاصل جوابه هو ما ذكرنا لا ما ذكره ولا يرد عليه

ما اورده فانا لا نسلم عدم وجود الزمان في الان ولا في الماضي ولا في المستقبل مطلقا
حتى يلزم منه نفي وجوده مطلقا بل انما المسلم عدم وجوده في الان وكذا في الماضي و
المستقبل بان يكون له زمان اخر واما وجوده فيهما اي في نفسهما فلا منع عنه وما
نقله عن الشيخ انما يظهر حقيقة الحال فيه بعد المراجعة الى ماخذه فمن كان له مجال
ذلك فليراجعه واما ما اختاره في دفع الشبهة فانما يتجه على راي من نفى وجود الحركة
القطعية والزمان المنطبق عليها واما على القول بوجودهما في الخارج كما هو الظ
في الحركة على ما سبق ولا يستبعد العقل في الزمان ايضا فالجواب هو ما ذكرنا فتدبر
قوله ليس من شرط ما يقدر الشيء ان يكون عارضا له يمكن ان يقال البديهة تحكم
بانه انما يمكن تقديره لا بد من قيام مقداره به والمباين انما يقدر المباين اذا كان له مقدار
فيقدره بمعنى انه يمكن ان يستعلم به مقداره القائم به بالمواطاة والموازاة واما
اذا لم يكن الشيء ذا مقدار فلا يعقل تقدير المباين له فتامل **قوله** لكان مفصولا
وقد منعنا ذلك فيه ما اشرنا اليه سابقا من ان دليله لا يدل الا على امتناع ان
يكون الزمان مفصولا بان لا يكون قبله او بعده زمان اصلا اما اذا كان مفصولا
بمعنى انقطاع الزمان القائم بحركة وان كان قبله او بعده زمان اخر قائم بحركة
اخرى فلا يدل دليله على امتناعه وعلى هذا فلا منع من تعلق الزمان بالحركات التي
لها ابتداء وانتهاء فتامل **قوله** فيجوز ان يكون حركة جسم من الاجسام يعني كما دللنا
على امتناع الحركات المستقيمة الطبيعية والقسرية اذا لم توجد حركة مستديرة
لجرم مستديره فيجوز ان يمتنع مطلقا حركة جسم من الاجسام اي حركة كانت طبيعية
او قسرية او ارادية اذا لم يوجد الافلاك وحركاتها وان لم يظهر لنا دليل على ذلك

لان

لان كل ما لا يلزم ان يكون بين الاستحالة واذا لم يلزم ذلك فظ انه مجرد عدم ظهور دليل
لنا استحالة شيء لا يمكن لنا الحكم بعدم استحالته ما لم يقم دليل على امكانه فافهم
قوله وذلك كالمقدار الموجود في جسم اه فلا اشرنا الى ما فيه فتذكر **قوله** والحركة
اتصالها ليس الا لان المسافة متصلة اراد بالاتصال ههنا التقدير وقبول
القسمة اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل لا الاتصال المقابل للانفصال واشار الى
هذا المعنى بقوله وليس يدخل في ماهية هذا المعنى اتصال او تعدد حيث عطف التعدد
على الاتصال اشارة الى ان المراد به ههنا هو التعدد وعلى هذا فتقريب ما اورده
من الدليل فافهم **قوله** لكان حينه اي حين هو في الوسط عندكم من الاول الى الثالث
كل ما بالقوة والظ ان من فرض ثلثة اجزاء والحكم بحركة حين هو في الوسط انما هو
ليتحقق ما اثبتوه من الحركة القطعية والتوسطية جميعا فلذا تمسك بما يتحقق
فيه وسط يمكن ان يقال انه فيه ما بين المبدأ والمنتهى ولا فلو توهمنا جزئين ايضا
وفرضنا انتقال المتحرك من احدهما الى الاخر فيتحقق ايضا الحركة فيعلم منه ان
الاتصال والتعدد ليس امرا لازما للحركة لذاتها بل انما هو متبعة المسافة فتدبر
قوله لا يوجب ان يكون منقسمة بالقوة التخصيص بكونه باعتبار ان الحركة الواحدة
بالشخص لا يكون انقسامها الا بالقوة اذ لو انقسمت بالفعل لكانت متكثرة بالعدد
فنظر الشيخ هنا الى الحركة الواحدة وهنا لا ينافي ما ذكرنا سابقا ان مراده ههنا
اثبات كون التعدد مطلق قبول الانقسام للحركة باعتبار المسافة كما لا يخفى
قوله كما يكون مسافة يتحرك فيها المتحرك هذا للتنظير لا للتمثيل والمراد ان
اتصال المسافة وحدها اذا لم يتحقق حركة لا يوجب اتصال الزمان وكذا اذا تحقق

الحركة ووقف في اثنائها ان يكون هناك ايضا اتصال المسافة موجودا ولا يكون الزمان
متصلا اما لعدم وجود الزمان هناك اصلا لانه لو وجد الزمان هناك لكان
مفصولا وقد منع منه الشيخ كما سبق فان كان ضيره فيه كما سبق منا او كانه اراد باتصال
الزمان اتصاله بالمعنى القابل للانفصال الاطلاق التقدير على ما حملنا عليه كلامه
في اتصال الحركة وظاهر ان الاتصال بهذا المعنى لا يكون مع الوقوف في اثناء الحركة
فتدبر **قوله** بتوسط الحركة اى بتوسط اتصال الحركة او المراد بتوسط الحركة
توسطها في عروض اتصال المسافة لها وح فلا حاجة الى تقدير المضاف فافهم
قوله وليس هذا الاتصال المسافة مضافة الى الحركة ظاهره انه ليس للحركة في
نفسها اتصال وانما اتصالها هو اتصال المسافة ينسب الى الحركة بالعرض وهذا
صرح الامام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال فاتصال الحركة كون المسافة
متصلة ولا نعني بذلك ان اتصال المسافة علة لحصول اتصال اخر للحركة بل اتصال
الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا الى الحركة انتهى ولا يبعد عندي القول
بوجود اتصال اخر للحركة وان توقف على تقدير المسافة واتصالها فتامل **قوله**
وهذا لا يكون وهناك سكون هذا انما يتجه على ما ذكرنا من القول بوجود اتصال
اخر للحركة في نفسها واما اذا قيل انه ليس الا اتصال المسافة نسبة الى الحركة بالعرض
كما هو ظاهر كلام الشيخ ونقلناه عن الامام الرازي فيشكل بان مع تخلل السكون
ايضا الظ انه يمكن اضافة اتصال المسافة الى الحركة فتامل **قوله** الذي هو
بذاته متصل او اتصال الظ ان الزمان بذاته متصل وليس نفس الاتصال وكان الحكم
بكونه نفس الاتصال كما سبق من الشيخ على سبيل المبالغة وغرضه من التردد

هنا ايضا هو ذلك اى الزمان الذي هو بذاته متصل وقد يقال انه اتصال على سبيل المبالغة
لانه متردد فيها فافهم **قوله** فالمتقدم والمتاخر والان ايضا لا يخفى ان الان
مثال للنهاية واما المتقدم والمتاخر والساعات والايام فيمكن ان يجعل كل
مثالا للانواع بان يراد بالزمان معنى يصدق على كل قطعة منه ويمكن ان يجعل
مثالا للاجزاء بان يراد بالزمان مجموع الامر الممتد فافهم **قوله** فالان في الزمان
كالوحدة في العدد لا يخفى ان الوحدة جزء العدد ولان نهاية الزمان لا جزء له فالتشبيه
ليس بتام ويمكن ان يراد بالوحدة الوحدة العارضة للعدد كالعشرة الواحدة وح
ايضا ليس التشبيه بتام فان هذه الوحدة ليست نهاية للعدد فالتشبيه في مجرد
عروضها للعدد كالنهاية للشيء فلا تغفل **قوله** والمتقدم والمتاخر كالزوج و
الفرد اه لا يخفى ان الزوج والفرد والاثنين والثلثة ايضا يمكن ان يجعل كل منهما
مثالا لانواع العدد ولاجزائه كما قلنا في المتقدم والمتاخر والساعات والايام
بالنسبة الى الزمان فاى اعتبار اعتبر في احدهما فاعتبر مثله في الاخر ليتلايم
التمثيل فافهم **قوله** كالعشرة الاعراض في العشرية فكما ان دخولها في العشرية
دخول المعروض في العارض المقدر له فكذا دخول الحركة في الزمان والتشبيه بالعشرة
الاعراض دون غيرها مع صحته ايضا توطئة لتشبيه المتحرك بالموضوع للاعراض
العشرة فلا تغفل **قوله** وذلك بسبب الحركتين اللتين تكتنفانه لا يخفى
ان السكون المكتنف بالحركتين انما يعرض له التقدم والتاخر باعتبار وقوعه
في زمان متقدم على زمان حركة ومتاخر عن زمان حركة اخرى كزيد الموجود قبل
عمرو وبعد بكر والمهم في المقام تصحيح ما هو المشهور بينهم من كون السكون

زمانيا وظ ان غرضهم منه ليس مجرد دخله في الزمان الوجه المذكور بل عروضه
له بمعنى امكان فرض اجزاء فيه يكون بعضها متقدما وبعضها متاخرا كالحركة
وظ ان ما ذكره لا يفيد في تصحيح ذلك فالظ ان يقال ان السكون في نفسه وان لم
يعرض له متاخر ومتقدم وزمان بلا بد في عروض ذلك من تغير وحركة لكن بعد
وجود الزمان وعروضه للحركة يمكن تطبيق كل سكون على قطعة من الحركة معروضة
للزمان وبعد ذلك الاعتبار يعرض الزمان للسكون ايضا بالعرض فحكمهم بكون
السكون زمانيا انما هو بهذا الاعتبار والا فلا يعرض له زمان بالذات هذا على
طريقتهم وقد اشرنا سابقا الى انه لا بعد في تجويز عروض مقدار للامر الثابت
ايضا بالذات لكن لا يدخل من القول بكونه موهوما اعتباريا لا موجودا في الخارج
فتامل **قوله** فاذا كان تغير ما باخذ المتغير كله جملة انما فرضه كذلك اذ لو فرض
تسخن جسم مثلا بالتدريج بان يتسخن جزء منه فجزء الى ان يتسخن كله فان
هناك الاتصال المسافتين ايضا سواء اشتد مع ذلك التسخن بالتدريج او لم
يشتد بل فرض تسخنه واحدة فاخذ الجسم الى ان يتسخن بها كله بالتدريج
من غير ان يشتد ذلك التسخن اصلا ففي الاول نوعان من الحركة وفي الثاني
نوع واحد وفي الوجهين يوجد الاتصال المسافتين ايضا بخلاف ما فرضه
من ان تغيرا ما باخذ المتغير كله جملة ويذهب الى الاشتداد والتنقص فان له
من الاتصال الاتصال الزماني فقط اي لعين له الاتصال المسافتين فافهم
قوله الذي هو اتصال الحركة في المسافة بان لا يكون المتحرك شيئا متحركا
بالحقيقة في المكان بل جزء المتحرك بالوضع يشبه المتحرك في المكان فانه

لاعتبار استمراره وفرض الحركة في غير الزمان للسكون ايضا

او شبه المسافة

يفارق

يفارق مماسة الى مماسة بمماسات متصلة او موازاة الى موازاة بموازات متصلة
فما يقطعه شبه مسافة كما سبق من الشيخ لا يخفى ان في الحركة من طرف الى طرف التي
فرضها ايضا يوجد شبه مسافة وهو ما يتحرك فيه مما بين الطرفين وهو يكفي لكون
الحركة فاعلة للزمان كيف وما ذكره دليل الامكانات يجري فيها ايضا فالوجه
للحكم بعدم جواز كون مثل تلك الحركة فاعلة للزمان كما هو ظ كلام الشيخ ثم لما
وجد الزمان بالحركة الفلكية فهذه الحركات اذا وجدت بعدها تكون
متعلقة بالزمان لا فاعلة له لوجود الزمان قبلها وعدم امكان تعدده ولان
تلك الحركات لا يكون الا مفصولة وهي لا يجوز ان يكون فاعلة للزمان ذ لا لزم
كون الزمان مفصولا وقد منع منه الشيخ وان كان فيه ما اشرنا اليه فتذكر
وتدبر **قوله** وقد علمت غرضنا في قولنا الحركات المسافة اي الحركة التي كان لها
مسافة او شبه مسافة كما ذكرنا في الحاشية السابقة او ان الحركة المسافة
التي هي فاعلة للزمان هي خصوص حركة الفلك التي لا ابتداء لها ولا انتهاء لا كل
حركة مسافة فان الحركات المسافية التي لها ابتداء وانتهاء ولا يتعلق بهذا
الزمان كما سبق من الشيخ فتدبر **قوله** فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر
ظ عبارات الشيخ ان الدهر ليس ظرفا لمعروضاته بل انهم اصطلحوا
تارة على اطلاق الدهر على وجود الشيء مع استمرار الكل والمعية التي له مع الزمان
وتارة على الزمان اذا نسب اليه شيء ثابت كان مع الزمان مستمرا باستمراره اي
نسب اليه معينها فيؤل الواجب تع مع الزمان في الدهر يشبك الى الاطلاق
الاول قول الشيخ فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكذا قوله كان الدهر

هو قياس ثبات الى غير ثبات ويرشدك الى الاطلاق الثاني قوله وكل استمرار وجود
الى قوله فكان الدهر وكذا قوله ونسبة هذه المعية الى الدهر كنسبة تلك المعية الى
الزمان اى كما انه تنسب معية متغير مع متغير الى الزمان فيقال انهما معا فى الزمان
كذلك تنسب معيته ثابت مع الزمان الى الدهر فيقال انهما معا فى الدهر والظ انه
لا اختصاص لذلك بمعية الثابت مع الزمان بل تنسب معية الثابت الى كل
متغير الى الزمان وان كان غير الزمان فيقال ان الواجب تع مع الفلك فى الدهر
ويمكن ان يحمل العبارتان الاولان على المسامحة بما يرجع الى الاطلاق الاخير
فيرجع فيكون الدهر هو الزمان اذا نسب اليه معية شئ ثابت مع الزمانات
مستمر باستمراره او نسب اليه مغير ثابت ومتغير مطلقا كما ذكرنا واما السرمد
فالظ من كلام الشيخ انه ليس ظرفا ووعاء اخر وانما اصطلح اعلى اطلاقه على نسبة
الثابتة بعضها مع بعض والمعية التى بين الثابتات وكذا على استمرار وجود
ثابت لا تغير فيه من غير قياس الى وقت فوقت والظ انه يطلق ايضا على الزمان اذا
نسب معية ثابتين فيقال انهما موجودان فى السرمد ويطابق للشئ الواحد الثابت
ايضا انه فى السرمد بمعنى ان وجوده ثابت لا تغير فيه ولا زوال لان السرمد ظرف
ووعاء له لكن الشيخ لم يتعرض لهذين الاطلاقين الا ان يحمل قوله ونسبة
الامور الثابتة بعضها الى بعض على المسامحة نظير ما ذكرنا فيما ذكره فى الدهر
فيحمل على الاطلاق فوق الدهر على ما ينسب اليه فوق الثابتين فيكون اشارة
الى الاطلاق الذى ذكرنا ويحمل قوله وكل استمرار وجود بمعنى سلب التغير مطلقا
اه على الاطلاق السرمد على هذا الاستمرار وان جعل ظرفا وقيل انه موجود فى

السرمد فليس معناه الا ان وجوده ثابت مستمر لا تغير فيه اصلا واعلم ان الامام
الرازى فى المباحث المشرقية جعل من الدلايل على نفى وجود الزمان ان المعقول
من الزمان الامر الذى يكون به تقدم الاشياء بعضها على البعض وتاخرها
بعضها عن البعض التقدم والتاخر الذين يمتنع ان يوجدا المتقدم والمتاخر معا
فهذا المعنى لو ثبت لكان متعلقا بالحركة بالادلة التى يذكرها اصحاب
ارسطو لكن هذا المعنى قد يوجد فى الوضع الذى يستحيل فيه وجود الحركة فان
البارى تع لا شك انه موجود مع كل حادث يحدث ويكون قبلا لكل واحد
من تلك الحوادث قبل حدوثها ومعا لها عند حدوثها فاذا قطعنا النظر عن
سائر انواع التقدم اعنى التقدم بالعلية والشرف والطبع وجودنا النظر
الى انه سبحانه كان موجودا مع عدم هذه الحوادث وهو الان موجود مع وجودها
كانت قبلية لها تارة ومعية لها اخرى من هذه الاعتبار والمحسوس كقبلية ساير
الاشياء بعضها مع بعض ومعيتها فاذا كانت هذه القبلية والمعية حاصلة
فى حقه تع مع استحالة حصول الحركة والتغير علمنا ان حصول التقدم والتاخر
من هذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان المتعلق بالحركة ثم قال ولا يندفع
هذا الكلام بما قاله الشيخ من ان معية المتغير مع المتغير يكون الزمان ومعية
الثابت مع المتغير بالدهر فيكون الدهر محيطا بالزمان ومعية الثابت مع الثابت
بالسرمد فيكون السرمد محيطا بالزمان واما الدهر فهو محيط بهما لان هذه
تهويلات خالية عن التحصيل والتحقيق اما اولا فلانا لما رأينا تقدما و
تاخرا ومعية لبعض الحوادث مع بعض ثم اختلفنا فى ان هذه العوارض هل هى كلها

الزمان الذي هو مقدار الحركة ام لا فلما راينا ها ثابتة حيث لا يثبت فيه الحركة
اصلا علمنا ان ثبوت هذه الامور غير متعلق بالزمان الذي هو مقدار الحركة
واما ثانيا فلان هذا الدهر الذي يثبتونه اما ان يكون امرا وجوديا في الخارج
او لا يكون فان لم يكن له ثبوت في الخارج بطل القول بالزمان لانه لما جاز ان
يكون المعية بين الثابت وبين ما ليس بثابت لاجل امر ليس بموجود في الخارج
جاز ان يكون المعية بين المتغير مع المتغير لاجل امر موجود في الخارج وان كان
الدهر موجودا في الخارج فاما ان يكون ثابتا او متغيرا فان كان ثابتا استحال
ان ينطبق على الزمان المنقضي اذ لو جاز ان يتقدر الزمان المنقضي بالدهر
الثابت جاز ان يتقدر الحركة بالدهر وح يحتاج الى الزمان وان كان
متغيرا استحال انطباقه على الثابت اذ لو جاز ان يتقدر الثابت بالمتغير
ويتحدد به جاز ان يتحدد الامور الثابتة ويتقدر بالزمان وح لا يحتاج
الى الدهر فيثبت ان التقدم والتاخر والمعية على الوجه المخصوص لا حاجة بها
الى وجود مقدار الحركة فيبطل القول بالزمان انتهى والجواب عن دليله ان قبلية
الواجب تع للحوادث ومعيته معها وان كانت مع استحالة عروض حركة او
تغير له تع لكن لا بد من عروض حركة وتغير للحوادث وانتقال من العدم الى الوجود
ووجود الزمان بهذا الاعتبار ولولا ذلك بل لو كان امرا ثابتا من غير
احدهما اصلا فزعموا انه لا يجد العقل بينهما نسبة التقدم والتاخر والمعية
حتى يحتاج الى اثبات معروض له بالذات هو الزمان واما ما نقله عن الشيخ
فيظهر منه ان الدهر والسرمد امتدادين غير الزمان يكون احدهما وعاء للثابت

مع

مع المتغير والاخر ظرفا لمعية الثابت وح يرد عليه ما اورده واما على ما ذكرنا
من ارجاع ذلك الى الاصلاح على ما فصلنا فلا يرد عليه ما اورده ويندفع ايضا شك
اخر اورده الامام ايضا في موضع اخر من الكتاب المذكور وهو انهم زعموا ان اقسام
المعية بحسب اقسام التقدم والتاخر ثم زعموا ان اقسام التقدم والتاخر خمسة
فيجب ان يكون اقسام المعية خمسة ثم انهم اثبتوا هذين النوعين من المعية
اعني المعية بالدهر والمعية بالسرمد وذلك بناء على ما قيل ووجه الدفع ظاهر لا
يخفى **قوله** واذا كان فيه قبل وبعد وجب تعددها فثاشر ثانيا سابقا الى ما فيه
وكذا الى ما في قوله والسكون يوجد فيه المتقدم والمتاخر ام فالظ في الرد على
قول القائل ان يقال ان اثبات امتداد اخر غير الزمان يكون نظرا للسكون مما لا يعقل
بل الزمان اذا اعتبر ظرفا للسكون فيقوله في الدهر وح فيرجع الى الاصلاح ولا يقبل
النزاع لان كل احد ان يصطلح ما يشاء فتامل **قوله** لكن الامور الوجودية في اكثر
الامر ظاهرة العلل وايضا الغالب على الناس انهم ينسبون الامور الوجودية التي هي
خيرات الى علل من قبلهم يستحقون بها مزية ومدحا وشرفا فاما الامور العدمية
التي هي شرور فلا ينسبونها الى ما يستند اليهم فلذا ينسبونها الى الزمان ويذمونه
لذلك فتدبر **قوله** وقد شرحنا ذلك وقلنا انه اعم من الحاصل فان وما يحصل في بعض
الزمان **قوله** بالقياس الى الحدود المتقابلة للزمان اي العدد والتي تعتبر لطول التي
طول ما بينها وبين الان الحاضر اقل من طول ما بين القديم المذكور والان الحاضر واما
القديم بالحقيقة وعلى الاطلاق فهو الذي ليس لزمانه ابتداء تمت المقالة

المقالة الثانية بعون الله وحسن توفيقه

المقالة الثالثة في الامور التي للطبيعيات من جهة ما لها كم قوله
فمثل الزمان الذي يعرض الحركة وهي من احوال الاجسام ومثل اشياء اخرى تلحقها
الكمية اي ومثل كمية اشياء اخرى تلحقها الكمية بالذات او بالعرض اما بالذات
فمثل العدد فانه يعرض لاحوال الاجسام ايضا بالذات واما بالعرض فكالمقدار
العارض لاعراض الاجسام كالالوان بالعرض وكالمقدار والعدد العارض للقوى
باعتبار ما يصدر عنها ففوله واحوال الاجسام يلحقها تفصيل لما اجمله اولا
كما ذكرنا قوله من جهة كمية الاجسام التي لها او معها اما محوفة من جهة كمية
الاجسام التي لها تلك الاحوال صفات واحوالها او تلك الاجسام محال لها
لتلك الاحوال فكما يعرض الكم للالوان باعتبار كمية محالها بالعرض كما ذكرنا و
اما محوفة باعتبار كمية الاجسام التي معها اي تلك الاحوال مقارنة معها او
تلك الاجسام مقارنة مع تلك الاحوال فكما يلحق الكم للحركة باعتبار المسافة
والحركة ليست حالة في المسافة بل في المتحرك وانما لها مقارنة مع المسافة
او للمسافة مقارنة معها فافهم قوله واما من جهة الزمان اي واما لحوق الكمية
لاحوال الاجسام باعتبار عروض الزمان لاحوال الاجسام كما يلحق اي الزمان
الحركة فالزمان كم لاحق لاحوال الاجسام التي هي الحركة كما للحق هيهنا بالذات
لا بالعرض كما في سابقه ولاحقه قوله وهذا كما يلحق قوة متناهية وغير متناهية
فان وصف التناهي وعدم التناهي فرع اتصافها بالكم فافهم قوله والاحوال
التي تعتبر للاجسام من كميتها لما اشار الى مخالطة الكمية لكل من الاجسام
واحوالها اراد ان يبين انه يعرض لكل منهما باعتبار مخالطة الكمية احوال

يبحث

يبحث الطبيعي عنها وهذه هي الامور التي للطبيعيات من جهة ما لها كم التي عنون الشيخ
المقالة لها فقوله والاحوال التي تعتبر للاجسام من كميتها تفصيل الاحوال العارضة
للاجسام باعتبار الكمية وبيان انها على قسمين كما ذكره وقوله واما احوال الاجسام
تفصيل للاحوال التي لاحوال الاجسام باعتبار الكمية سواء كان بعروض الكم
لها او كونها نفس الكم كالحركة والزمان فانهما من احوال الاجسام والحركة يعرض
لها الكم والزمان نفس الكم والحال العارض لهما انهما هل لهما ابتداء ام لا وهل
ينقطعان ام لا وكالقوى فانها من احوال الاجسام وتعرض لها الكمية بالعرض
باعتبار ما يصدر عنها والحال العارض لها هذا الاعتبار انها هل يصدر عنها
امور متناهية وغير متناهية بحسب المدة والعدة واي منهما يمكن فيها هذا ما
سنح لي في توضيح ما ذكره في هذا الفصل وقد كتب فيه بعض الفضلاء ما شاء وهذه
عبارته قوله ان الطبيعيات هي اجسام واحوال الاجسام اي الامور الطبيعية
صنفان اجسام واحوال للاجسام وللكمية مخالطة مع كل منهما اي الكمية
تكون للاجسام وتكون لاحوالها اما الكمية التي تكون للاجسام فهي اقطارها
واما الكمية التي تكون لاحوال الجسم فمثل الزمان الذي هو مقدار الحركة التي
هي من احوال الجسم ومثل اشياء اخرى كالمدة والعدة العارضين لقوى الاجسام
في التاثير والتاثر وقوله يلحقها بالذات او بالعرض ان كان ضمير يلحقها للاشياء
فالمراد منه مجرداته لا يتعلق بالعرض كونها عارضة بالذات او بالعرض لان كلا
القسمين موجودان فان المدة والعدة انما يعرضان للقوى باعتبار الاثار
فلا يكون الا بالعرض وان كان الضمير للاشياء والزمان معا فكلا القسمين

موجودان اما بالذات فالزمان واما بالعرض فالاشياء الاخرى ثم لما بين ان الكمية
يكون للاجسام ويكون لاحوالها اراد ان يبين ان الاحوال التى يكون للاجسام
من جهة الكمية يكون من كلا الكميتين فقال واحوال الاجسام يلحقها الكم اما
من جهة كمية الاجسام التى لها اى من اقطار الاجسام التى هى موضوعة لتلك
الاحوال وذلك كثنا هى الابعاد وكاثنا هيها او معها اى من كمية الاجسام
التى ليست موضوعة لتلك الاحوال لكنها مقارنة مع تلك الاحوال وذلك
كالقتال والتماس واحوالهما فانها احوال عارضة للماس للجسم لا باعتبار كميته نفسه
فقط بل باعتبار كونه مع جسم اخر فان المماسة مثلا حال عارضة للماس لا باعتبار
نفس ذلك الماس الذى هو موضوع للماسة بل باعتبار جسم اخر يكون هو مماسا
له وذلك الجسم الاخر وان كان موضوعا للماسة العارضة له لكنه ليس موضوعا
للماسة التى هى حال الجسم الاول وكذلك الجسم الاول وان كان موضوعا للماسة
الاولى لكنه ليس موضوعا للماسة الثانية بل الجسم الاول انما يكون مع المماسة
الثانية والجسم الثانى يكون مع المماسة الاولى وكذا الحال فى نظايرها وقوله
واما من جهة الزمان وكذا وقوله واما من جهة القياس كما لا للاحوال التى تعرض
للاجسام من جهة كمية احوالها فاما احوال المتحركات من الاجسام انما هى باعتبار
كمية الزمان واحوال المتحركات والمؤثرات من الاجسام ذوات القوى انما
هى باعتبار القياس الى الاثار من المدة والعدة ثم اشار الى تفصيل الاحوال العارضة
باعتبار كمية الاجسام انفسها فانها اما ان يكون باعتبار جسم جسم وهى الاحوال
العارضة من جهة كمية الاجسام الموصوفة لتلك الاحوال واما ان يكون

بقياس

بقياس بعضها الى بعض من جهة كمية الاجسام التى معها ثم الى تفصيل الاحوال العارضة
من جهة كمية الاحوال وهى اما الزمان والحركة فالاحوال المعتبرة من كمية انفسها
هى ان لها ابتداء وانقطاعا ام لا واما قوى الاجسام والمعتبرة من الاحوال الكمية
فيها انها كيف يحاذى امورا ذوات نهاية او غير ذوات نهاية من الاثار بحسب
المدة والعدة هذا غاية ما تيسر لى فى شرح هذا المقام انتهى ولا يخفى ما فى التمثيل
لاشياء اخرى بالمدة والعدة فان المدة ان هى الا الزمان الذى ذكره اولا وانه
على ما قررنا كل من بالذات وبالعرض موجود فلا حاجة الى ما تحمله فى توجيهه اولا
واما ما ذكره ثانيا فى توجيهه ففيه ان الزمان والاشياء الاخرى على ما فسره
اولا هى نفس الكميات العارضة لاحوال الاجسام وليست احوالا يلحقها الكم
بالذات او بالعرض كما هو مقتضى ما ذكره اخرا فالظ على ما فسره ان يجعل الضمير البارز
فى يلحقها راجعا الى احوال الاجسام والمشترك الى كل من الزمان والاشياء الاخرى
فيكون اللحوق بالذات فى الزمان وبالعرض فى الاخرى هذا وقوله ثم لما بين ان الكمية
اه فيه ان كلام الشيخ صريح فى تفصيل احوال الاجسام التى يلحقها الكم لا احوال
الاجسام التى يلحقها من جهة الكمية على ما ذكره فالظ فى توجيه هذا الكلام من الشيخ
ما ذكرنا من جعله بيانا لعروض الكمية لاحوال الجسم وتفصيلا لسابقه وان يجعل قوله
والاحوال التى تعتبر للاجسام من كميتها ابتداء الكلام فى بيان الاحوال العارضة
باعتبار الكمية وتفصيلها الى اقسامها كما ذكرنا ثم لا يخفى ما فى حمله قوله او
معها على ما ذكره من التكلف بخلاف ما ذكرنا فتدبر

رسالة في البدا للسيد الداماد قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم وبحمدك تعالى مجدك وتعاظم مجدك بدت الازلك الباهرة في السماء والارض لاعتبار العاليات والسافلات وسمت اسماؤك المستوية على عرش التقديس والتالية عن تعاثر الجهات وتكثر الحيثيات لاعقل عقول ملائكتك المقربين بطامحات التقديس والتمجيد بلغت طوارك كنه معرفتك ولا انظار رجائك عبادك القدسيين بمقاييس الفطن والافهام قدرتك حق قدرك تباركت و تعاليت لا اله الا انت منك البداءة واليك المصير صل اللهم الصلوة وسلم اتم التسليم على صفوتك وصبيتك وخيرتك من بريتك سيدنا محمد وخاتمته الاقربين وعترته الانجبين روضة اصفيائك وابرارك وعفوة اشجنك وانوارك انهم شجرة رحمتك وحفظة سنتك وحملة احكامك وخزنة اسرارك

فان اضرا المربوبين واحوج المفتاقين الى رحمة ربه الحميد الغني محمد بن محمد يدعى باقر الداماد الحسيني ختم الله له في نشأتيه بالحسنى يقول ان الصديق الصراح والدين القراح والفاحص الناهض والباحث الحاذق والمستكشف المبصر والمستند المتمصر والبارع الفطن والقارع الذهن ذا الصبغة الخلية والقريحة الملكوتية والطينة الايمانية والفطرة الرحمانية والعرق النسبي و الفضل الحسبي احب الخلان الدينية محمد حسين حلى بلغه الله تعالى اقصى الغايات من كمالات القوتين النظرية والعملية وقضيا الغايات من سعادات النشأتين

الاولى والمعنوية الروحانية

الدنيوية

الدنيوية والعقبوية ذاكرين ان اخفاء الهام وسفهاء الاحلام من مخالفينا اذاقهم الله الخزي في الحيوة الدنيا وانهم في الاخرة لمن المقبوحين طال ما يعترضون على ما قد ورد في احاديث سادتنا المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين في البداء فالتمس وتلمس والح وافرح انا وضح هنالك سبيل الدين واشرح في ذلك باذن الله صدور قوم مؤمنين ورايت شايعا لعصبة الرومية والاولاد الرومية اكبادهم الى هذا القران ظامئة وافئدتهم الى هذا المنهل ملتاعة فاستخرت ربي المهيمن القيام من جلاذكره وعز مجده وقلت لهم وقرة الظامئين الملحين المفترسين ومعشر المتلمسين لحيوق الحق من كاس اليقين اني باذن الله العليم الحكيم اينكم بتدارس الضياء ولتواء السواء في شرح باب البداء واثبات جدوى الدعاء فيه جدوا السبيل الرشد وامم الصراط السوى ومدى الفحص الجزل ومصوى العقل الفضل في تحقيق حكم اللوح والقلم وامر القضا والقدر على اقصى ما يتيسر لابن بجدته من نوع البشر ممن خلق له وهو له ميسر والله سبحانه ولي العلم والحكمة به الاعتصام ومنه العصمة فيها اقتصار ومكومة ان شئت فسمه التشكيك امام المشككين وعلامهم فخر الدين الرازي قال في خاتمة كتابه المحصل حاكيا عن سليمان بن جرير الرازي انه قال ان ائمة الرافضة وضعوا مقالتين لشيعتهم لا يظفر معهما احد عليهم الاولى القول بالبداء فاذا قالوا انه سيكون لهم امر وشوكة ثم لا يكون الامر على ما اخبروه قالوا بدا لله ثم فيه قال زرارة بن اعين من علماء الشيعة وهو يخبر عن علامات ظهور الامام فقلت امارات يجيء لوقتها ومالك عما قدر الله مذهب ولولا البداء لتميزت غير فائت

ونعت البدا نعت لمن يتقلب ولولا البدا ما كان ثم تصرف وكان كنا ردهما نظمهم
وكان كضوء مشرق بطبيعة ولله عز ذكره الطبائع مرغب والثانية التقية فكلما
ارادوا شيئا تكلموا به فاذا قيل لهم هذا خطاء او ظهر لهم بطلانه قالوا انما قلناه
تقية قال الحامل عرش التحصيل والتحقيق خاتم الحكماء المحققين نصير الملة والدين
الطوسي رضوان الله تعالى عليه في نقده مجيبا عن ذلك انهم لا يقولون بالبداء و
انما القول به ما كان الا في رواية رووها عن جعفر الصادق ع انه جعل اسمعيل
القائم مقامه بعده فظهر من اسمعيل ما لم يرتضه منه فجعل القائم مقامه موسى ع
فسئل عن ذلك فقال لله في امر اسمعيل هذه رواية وعندهم ان اخبر الواحد لا يوجب
علما ولا عملا واما التقية فانهم لا يجوزونها الا لمن يخاف على نفسه او على اصحابه
فيظهر ما لا يرجع بفساد في امر عظيم ديني واما اذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونها
هذا كلامه وتحرير القول اما ما حكاه امام المشككين في البداء فمما ينادي على
الصدق واجهر النداء ان المعترض به على دين الرافضة قسطه من تتبع الاحاديث
وتعرف الاديان طفيف جدا اليس ذكر البداء والقول به غير مختص بالاخبار المروية
عن ائمة الرافضة الذين هم الاقدس العصمة واهل بيت الطهر صلوات الله و
تسليماته عليهم واجسادهم بل انه متكرر الورود في احاديث رسول الله من
طرق الجمهور ومسانيدهم على ما رووه ائمتهم المحدثون كالبخاري ومسلم ومالك
والنسائي والترمذي وابي داود وابن ماجة والدارقطني وغيرهم من صنائف الحديث
وصنادديهم كل في صحيحه او جامعه او موطاه او سننه او مسنده او مسنده كه
او مصابيحه او مشكاته مثلا وقد حاولت رهط من حذاق علمائهم المراجيح في شرح

غريب الحديث كابن الاثير الجزري الموصلي وعلامة زمخشر صاحب الكشاف والهروي
صاحب الغريبين وابي موسى الاصفهاني وشراح صحيحي البخاري والمسلم ومن عداهم من
اترابهم واضرابهم ومن في طبقتهم او على طبقة منهم تاويل ذلك وتفسيره على مطابقة
الاصول والضوابط ولعدم نطق التنزيل الكريم في القران الحكيم باثباته في مواضع
عديدة على ما سينكشف عن كثب من ذي قبل ان شاء الله تعالى العزيز وعند ذلك
يستبين معنى ما قاله زرارة بن اعين في شعره فاما ما قاله الناقد المحقق في
القضية عنه فمما يستغرب مثله عن مثله اشد الاستغراب فهنالك اخبار جمة
صحيحة متضافرة متظافرة متكثرة الطرق معتبرة الاسانيد متفقة المتون
بلفظة البداء وتصاريفها رواها اساطين الحديث واعمدة الرواية كالابي جعفر
الثلثة ومن في عرتبتهم رضي الله تع عنهم وقد اخرجها تشعب طرقها واختلاف
اسانيدها من حيز الاخبار الاحاد وادخلها في حريم باب التواتر والابو جعفر ان
الاعظمان الاقدمان قد افرد كل منهما لها بابا اسماه باب البداء واثبات معزاها
المرام والقول بمعناها المصطلح عليه من صراح ضروري الدين ومعرة المتواتر بالمعنى
قطعا وليعلم ان الرواية التي ذكرانهم رووها عن الصادق ع لم يروها احد منهم
على ما اورده اصم كيف وقد ثبت وصح من طرقهم ورواياتهم بل ومن الطرق الجمهور
ايضا ان النبي ص قد نبا بائمة امته واوصيائه من عترته وان جبرئيل ع نزل بصحيفة
من السماء فيها اسماؤهم وكناهم ع شحنت بالروايات في ذلك كتب الحديث
وعن قد اخرجنا طائفة منها في شرح نقد مة تقويم الايمان وعن كل واحد منهم ع
نصوص قاطعة ونصيصات بانه على اما منهم واحدا بعد واحد الى قائمهم الحجة

فكيف يسوغ الرواية عن ابي عبد الله الصادق عم انه جعل اسمعيل القائم مقامه
وانما ذلك على الوجه الذي اورده عزة الاسلام الشيخ الفقيه الروية الصدوق
ابو جعفر بن بابويه القمي رضوان الله عليه في كتاب التوحيد حيث قال في باب
البدا بهذه الالفاظ ومن ذلك قول الصادق عم ما بدا لله اجل كما بدا له في اسمعيل ابني
يقول ما ظهر لله امر كما ظهر له في اسمعيل ابني اذ اخترمه قبل ان يعلم بذلك انه ليس
بامام بعدي وقد روي من طريق ابي الحسين الاسدي رحم في ذلك شيء غريب
وهو انه روي ان الصادق قال ما بدا لله بدا كما بدا له في اسمعيل اذ امر اباه بذبحه
ثم فداه بذبح عظيم وفي الحديث على الوجهين جميعا عندي نظر الا اني اوردته
لمعنى لفظه البدا والله الموفق للصواب انتهى فاما حديث التقية فالناقد هنا
مصيب فلا تقية فيما يبوء بفساد بيضة الاسلام وانطماس شرعة الاسلام
ولا في الامور العظيمة الدينية اصلا ولا سيما للمشهورين في العلم المقتدى بهم
في الدين وكذلك لا تقية في الدماء المحقونة ولا في سب النبي او احد من الائمة
او الانبياء والبراءة عنهم او عن دين الاسلام اعاذنا الله من ذلك كله انما
التقية فيما الخطب فيه اسهل من الافعال والاقوال لمن يخاف على نفسه او على
اهله واصحابه وما يؤتى به من الوظائف الدينية والسنن الشرعية ففيه
يجب على العامل الآتي بها ان ينوي بذلك خلوص القربة ونصوح الاخلاص و
محوضة ابتغاء وجه الله الكريم من حيث ان حكم الشرع في حقه التقية عند
المخافة كما المتيمم مثلا عند مظنة الهلاك ومئنة المرض فينوي القربة لا دفاع
المرض وان كان هو بحسب الشرع من اسباب تسويغ التيمم والجابر سواء

عليه

عليه اكان ذلك من باب الرخصة ام من باب العزيمة فالعامل بالتقية يجب ان يكون
في طيته ونيته بحيث لو ساغ له من تلقاء الشرع ترك التقية لم يكن متحرزا بها
لحفظ مهجته والا متحرزا من تلقاء نفسه واذا كان مستدفعا للضرر بتقيته
قاصدا بها التحفظ والدفاع دون الاخلاص والقربة كان سعيه من اللغو الباطل
وعمله من الهباء المنثور تبة ثم ان ائمتنا الطاهرين صلوات الله عليهم لو يتفقوا
احدا في اظهار مرتبتهم والاعلان بدرجتهم وكان ثنيهم عن طلب حقهم والقيام
بالامر في رعيتهم واستنقاذ منصبهم من ايدي غصبة حقوقهم لعوز الانصار
وفقد الاعوان رضى بما جرى به القلم وتسليما لما تادى اليه القدر وعملا
بوصية سبقت من رسول الله صم وطريق احد منهم عم في تبريز غوامض العلوم
الحقيقية وغامضات المعارف الربوبية وتبيين شرايع الاحكام الدينية
والحدود الالهية على منهاج التنزيل ومرضاد التاويل بمصباح العلم والحكمة
ومشكوة القدس والعصمة لا بمعونة مدارسة او مؤنة ممارسة ومن دون
مراجعة باب او مطالعة كتاب وما صدر عنهم من الافتاء على قانون التقية
فربما كان تعضية من ذلك على سنن التعليم بيانا لتسويغها عند الضرورة و
تقية منهم بما قد كانوا اوصوه للمؤمنين من جادة الحق ومحجة الدين الحنيف
وعنه اخرى من حجة ان السائل كان مفتونا بمذهبه اللجلج مولعا بدينه
الاعوج فهم عم افتوه في مسئلته على مذهبه وطريقته اذ كان لا يرجو هدايته
ولا يرف استقامته وكذلك كان سيرة امير المؤمنين علي بن ابي طالب عم في
صدر الامر والزمن عهد الاول حيث انه لم يمض بالمجاد على خلافته ولم يترك

الصحيح

طالب حقه ولم يهمل ادعاء منصبه ولصوص الخلافة ومتقمصوها والمتغلبون بها
كانوا يطا لبونه بالبيعة ويقولون له تابع او لتضربن الذي فيه عيناك فكان
يقول لهم انتم بالبيعة لكم لي احق مني بالبيعة لكم وكان يقول كنا نرى ان لنا في
هذا الامر حقا فاستبددتم علينا وكان يقول انا اولى من يحتج للخصومة بين
يدي الله تع وكان يقول واعجباه اتكون الخلافة بالصحابة ولا تكون بالقرابة
والصحابة ان احتجوا عليكم بمثل ما احتججتم به على الانصار وهذه كلها متفق
على صحتها رواها جميعا البخاري ومسلم وغيرهما من ائمة حديث العامة و
اوردها ابن الاثير في النهاية ومن الغرائب انهم عن اخرهم متفقون مع ذلك كله
على صحة الحديث عن رسول الله صم على مع الحق والحق مع على يدور معه حيثما
دار وقال حجة اسلامهم وامام دينهم وشيخ علمائهم ابو حامد الغزالي في كتاب
احياء العلوم لم يذهب ذو بصيرة ما الى تخطئة على عم قط ومن المتفق على
روايته في صحاحهم واصولهم كان على عم ديان هذه الامة بعد نبيها واورده
علامة زمخشرهم في كتاب اساس البلاغة وفي كتابه الفائق وفسره فقال
اي قاضيها وقال ابن الاثير وهو صاحب جامع اصولهم في النهاية الديان هو القاضي
وقيل الحاكم والقاضي ثم قال ومنه شعر الاعشى الجهاذي يخاطب النبي صم يا
سيد الناس وديان العرب ومنه الحديث كان على ديان هذه الامة بعد
نبيها ومن هنالك نرى احبار الجمهور وبخاريهم يفوضون امر الامامة بعد
رسول الله صم الى الامة ثم لا يشترطون فيها اجماع اهل الحل والعقد بل يكتفون
بالبيعة ولو من واحد قال الخبر نفتازاني في شرح المقاصد محتجا على امامة

ابي

ابي بكر لنا وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من
البعض بعد تردد وتوقف على ما روي ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان
ابا سفيان قال رضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملأنها الوادي
خيلا ورجلا وذكر في صحيح البخاري وغيره من كتب الاصحاب ان بيعة على عم كان بعد
توقف وفي ارسال ابي بكر وعمر ابا عبيدة الجراح الى على عم رسالة لطيفة رويناها
الثقات باسناد صحيح تشتمل على كلام كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمر
وعلى ان عليا عم جاء اليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال حين قام من المجلس
بارك الله فيما ساءني وسركم فما روي انه لما بويع لابي بكر وتخلف على والزبير
والمقداد وسلمان وابو ذر ارسل ابو بكر عمر الى على عم فاتاه مع اصحابه
فبايعه هو وسائر المتخلفين محل نظر انتهى قوله بالفاظه وقال فيه ايضا و
ثبعقد الامامة بطرق احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء
ووجوه الناس من غير اشتراط عدد ولا اتفاق كل من في سائر البلاد بل لو بايع
واحد مطاع كفت بيعته ثم قال فيه طريق ثبوت الامامة عندنا وعند المعتزلة
والخوارج والصالحية خلافا للشيعة اختيار اهل الحل والعقد وبيعتهم من
غير ان يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم و
لهذا لم يتوقف ابو بكر الى انعقاد الاجماع بل انقاد الخلافة اذ بايعه عمر ق
وهذا مذهب الاشعري الا انه يشترط ان يكون ذلك العقد بمشهد من الشهود
لئلا يدعي اخر عقدا سرا متقدما على هذا العقد وكذلك في كتاب المواقف للعضد
بخاريهم وشريف احبارهم ايضا بهذه العبارة واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار

والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد
اذ لم يقم عليه اى على هذا الافتقار دليل من العقل والسمع بل الواحد والاثنان
من اهل الحل والعقد كاف فى ثبوت الامامة ووجوب الاتباع للامام على اهل
الاسلام وذلك لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم فى الدين وشدة محافظتهم على
امور الشرع كما هو حقها اكتفوا فى عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد و
الاثنين كعقد عمر لابى بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا فى
عقدها اجماع من فى المدينة من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع الامة من
علماء امصار الاسلام ومجتهدى جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد
وعليه اى على الاكتفاء بالواحد والاثنين فى عقد الامامة انطوت الاعصار
بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض اصحابنا يجب كون ذلك العقد من واحد او اثنين
يشهد بينة عادلة كفا للخصام فى ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قال من عقد
له جهرا فانه اذا لم تشترط البينة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سرا واذا اشترطت
اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح انتهت عبارتهما فمن ذلك فليتعجب المتعجبون
وعلى احلام هؤلاء السفهاء الميتين فليحمل الضالون يخزاهم الله ماذا
يصنعون بعهد الله وكيف يلعبون بدين الله وقد اعترف امامهم الرازى فى
كتاب نهاية العقول بانه لم ينعقد الاجماع على خلافة ابى بكر فى زمانه بل انما تم
انعقاده بموت سعد بن عبادة وكان ذلك فى خلافة عمر قال وعن اعتنا
نتمسك بهذا الاجماع وقد استبان لك ان البيعة التى يختلفون بها ويدعون
وقوعها من امير المؤمنين صلوات الله عليه بعد الزهراء البتول لم يكن

صدورها منه بزعمهم عن ازعان لها واعتراف بحقيتها بل انما صدرت عن استكراه
ومساءة له واعلان منه بغصب حقه والاستبداد عليه وبالجملة كل ما صدر عن
ائمتنا على تقية وتورية لمخافة ومصلحة كان مسبوقا ومقرونا منهم ببيان صراح
الدين لاهله واظهار الحق عند خبره وذلك مما لا خزازة فيه اصلا ولا يثبت
التقية مما ينفرد به الشيعة بل انها ثابتة فى الجملة عند ساير الفرق ومنها
التورية فى اليمين عند الضرورة لعقيب ارايت الذى حكى عنه امام
المشككين ما حكاه فضل الله فاه وقتل سيف لسانه ورمح قلمه واخزاه منا
اجرى بمقالته المحكية واكفره وما فظع جلالته واشد وقاحته كيف وسعه
وهو على ظاهر الاخذ بذمة الاسلام ان يقع فى ائمة الرافضة من آل محمد صلوات
عليه وعليهم الا القدس والعصمة واصحاب ايثار لتطهير وان نسبتهم الى النبى ص
نسبة ونين القلب الى جوهر النفس ونسبة شجرة التجاع الى الجذم ام الدماغ
وهم اهل بيت النبى الكريم وعترته وشقيق القران الحكيم وشريكه وانهما تركنا
رسول الله ص فى امته وحجتا دين الله على بريته وهما الثقلان اللذان
لن يضل من تمسك بهما ابدا ولن يهتدى من تخلف من دونهما ملتحدا اليس حديث
الثقلين المتمسك بهما مما اطبقت الامة على صحته عن رسول الله ص ولا ضاير
حفاظ الحديث وائمة الرواية فى روايته فقد روى انه ص قام خطيبا
بمأدبة خم بين مكة والمدينة فحمد الله تع واثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال الا ايها
الناس انما انا بشر يوشك ان ياتينى رسولى ربى فاجيب وانى تارك فيكم الثقلين
ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابدا وانهما كتاب الله حبل ممدود من السماء

الى الارض وعترتى اهل بيتى اذكركم الله فى اهل بيتى اذكركم الله فى اهل بيتى ولن يفترقا
حتى يردا على الحوض فانظروا كيف تخلفونى فيهما قال عالمهما لنا قد تحرير
مجد الدين ابن الاثير فى نهايته على الطباق ما قاله شيخ مشيختهم ابو عبد الله
المازرى شارح صحيح مسلم فى شرحه سماهما ثقلين لان الاخذ بهما والعمل بهما ثقيل
ويقل لكل خطير نفيس ثقل فسماهما ثقلين اعظاما لقدرهما وتفخيما لشانهما
وقال الطيبى فى شرح المشكوة شبه بهما الكتاب والعترة فان الدين يستصلح
بهما ويعمر كما عمرت الدنيا بالثقلين وسمى الجن والانس ثقلين لانهما فضلا
بالتميز على سائر الحيوان وكل شىء له وزن وقدر يثقل فيه فهو ثقل ومما
يدل على اثبات صحة اطباق الامة من الخاصة والعامة انه ص قال الا ان مثل
اهل بيتى فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها هلك كذلك
رواه احمد بن حنبل فى مسنده والحاكم فى مستدركه واورده السيوطى فى جامعه
الصغير والطيبى فى المشكوة ومن طرق عديدة جمهورية من تخلف عنها غرق ومن
طرق كثيرة خاصية وعامية من تخلف عنها زج فى النار بالزاء والخاء المعجمة
وكذلك من طريق الخاصة فى الصحيفة المكرمة الرضوية وفى كتاب عيون اخبار
الرضا واورد ابن الاثير فى النهاية من تخلف عنها زخ به فى النار وفسره فقال
اى دفع ورمى قلت على هذه الرواية الباء ليست للتعدية بل اما زيدة لدعامة
المعنى والعائد من واما للسببية والعائد لمصدر الفعل اى دفع ورمى فى النار
بسبب التخلف قال فى شرح المشكوة شبه الدنيا بما فيها من الكفر والضلالات
والبدع والاهواء الزائغة بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب

ظلمات

ظلمات بعضها فوق بعض وقد احاط باكنافه واطرافه الارض كلها وليس منه خلاص ولا
مناص الا بتلك السفينة وهما على حد سواء عند صبائر الفرق جميعا من الخاصة
والعامة عنه ص ان اوصيائى وخلفائى وائمة امته من بعده اثنا عشر اماما
عدد نقباء بنى اسرائيل لا يزال الدين بهم قيما قويما والاسلام بهم قيما مستقيما
الى ان تقوم الساعة وان الله تع جعل الامامة فى عقب الحسين ع وذلك قوله ع
عز وجل وجعلها كلمة باقية فى عقبه وانه ع قال يكون بعدى اثنا عشر اميرا
قال لا يزال هذا الامر فى قريش ما بقى منهم اثنان وفى رواية ما بقى من الناس اثنان
وقال ع لا يزال امر الناس ماضيا ما وليهم اثنا عشر رجلا وقال ع ان هذا الدين
عزيز منيع الى اثنا عشر خليفة وانه قال لا يزال هذا الدين قائما حتى تقوم الساعة
ويكون عليهم اثنا عشر خليفة وقال ع لا يزال الاسلام عزيزا الى اثنا عشر
خليفة كلهم من قريش وفى رواية لا يزال الدين قائما حتى تقوم الساعة ويكون
عليهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وفى رواية او مكان الواو وفى رواية لا
يزال امر الناس ماضيا ما وليهم اثنا عشر رجلا كلهم من قريش وانه ع قال ان عدة
الخلفاء من بعدى عدة نقباء موسى فهذه الروايات بارها مستصحة الاسانيد
من طرق العامة مشتبة الصحة فى صحاحهم واصولهم جميعا وهنالك من الطريقين
مسانيد صحاح وطرق مستفيضة يجمعها انه ص قال الائمة بعدى من عترتى عدة نقباء
بنى اسرائيل تسعة من صلب الحسين اعطاهم الله علمى وفهمى والتاسع مهديهم
وفى صحاحهم الستة واصولهم الجامعة انه ص قال المهدى من عترتى من ولد فاطمة
يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وانه قال لا تذهب الدنيا حتى

يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وانه قال لو لم يبق من الدنيا الا
يوم واحد يطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا مني او من اهل بيتي يواطئ
اسمه اسمي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما قال في شرح المشكوة
هذه الاحاديث واشباهها فيها دليل ظاهر على ان الخلافة مختصة بقريش
لا يجوز عقدها لغيرهم وبيّن ص ان هذا الحكم مستمر الى اخر الدهر ما بقي
من الناس اثنان فقلت يا هذا لو لم تكن في عقلك افة وفي بصيرتك عاهة لنطقت
بالحق وقلت فيها دليل ظاهر على ان الخلافة مختصة بعترة النبي ص واهل بيته
لا يجوز عقدها لغيرهم من قريش وان هذا الحكم مستمر الى اخر الدهر ما بقي من الناس
اثنان وبالجملة معشر المتوقحين الذين قد استبان بهذه النصوص المتواترة
الصحة ان خلفاء النبي ص من بعده اثنا عشر اماما لا غير كلهم من قريش بهم يقوم
الدين وليستقيم الاسلام الى قيام الساعة ولم يوجد هذا العدد ولا هذا
الوصف الا في ائمة الشيعة الامامية فهؤلاء الاوصياء الخلفاء خاصة
ائمة الرافضة اولهم علي بن ابي طالب ع وفي الصحاح والاصول انه باب مدينة
العلم وباب دار الحكمة وذو قرني هذه الامة وباب حطتها وانه خير البشر وخير
الخلق والخليفة وسيد العرب وربانية هذه الامة وامير المؤمنين وسيد المسلمين
ويعسوب الدين اجمعين وان مثله في الناس مثل قل هو الله احد في القرآن وانه
رسول الله خيرة الله من الورى وابو هذه الامة وانه قد اعطي تسعة اعشار العلم
والناس كلهم عشرا واحدا وهو اعلمهم بالعشر الباقي وعلم ابن عباس في علمه كالقطرة
في البحر ومحبه شعار الاسلام المسلمين ومن احبه فهو لرشدة ومن ابغضه فهو

لغية وبه فسر من عنده علم الكتاب والامام المبين في قوله عز من قائل وكل شيء
احصيناه في امام مبين والنبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون وعنه مسئولون
وانه باب فخه الله من دخله فهو مؤمن ومن خرج منه فهو كافر واطبقت
العقول على ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق وقال النبي ص
من كنت مولاه فعلي مولاه ومن كنت نبيه فعلي وليه وقال ابن الاثير في النهاية
قال الشافعي يعني بذلك ولاء الاسلام وتولي امور المسلمين كقوله تع ذلك
بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم وقوله عم لعلي اصبحت مولى كل
مؤمن ومؤمنة اي ولي كل مؤمن ولا تفي الدفاتر والالواح بنعوته ومناقبه
وابناه سبطا رسول الله وريحانتاه وسيدا شباب اهل الجنة وقد كان رسول
الله يغطي لهما ويركبهما على عاتقه ويقول لهما نعم المطي مطيكما ونعم الراكبان انتما
وابوكما خير منكما وعلي بن الحسين سيد الساجدين وزين العابدين مشهور
في السموات ومعروف في الارضين صحيفة الكريمة التجارية من انوار حقائق
الحكمة ودقائق اسرار البلاغة يجري مجرى التنزيلات السماوية وتيسير
الايحاءات الالهية ومن الذائع عند العارفين باحوال الرجال ان احبار العلماء
والعقلاء من السلف الصالح كانوا يلقبونها بزبور آل محمد وانجيل اهل البيت
عم ومن حواريه اعاظم من بقي من الصحابة واناجم من سبق من التابعين قال علامة
زمخشري في الكشاف في قوله سبحانه سيماهم في وجوههم من اثر السجود وكان بكل
من العليين يقال له ذو الثفنات لان كثرة سجودها حدثت في مواقعه منهما
اشباه ثفنات البعير وابو جعفر محمد بن علي باقر علم النبيين سماه رسول الله

ولقبه بالباقر لتبقره في العلم وقال انه يتفجر العلم تفجرا وانشأ جابر يرثيه انك سيدركه
وقال له اذا ادركته فاقرأه مني السلام والحديث مستفيض الطرق ومتواتر المعاد
بالمعنى لدى الخاصة والعامة وابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق ميزان الله الفارق
ومصباحه الناطق انفجرت منه ينابيع العلوم والحكم وانتشرت ازاهير المعارف
والاحكام احصى من رجاله المعروفين زهاء اربعة آلاف رجل من الحجاز والعراق
والشام وخراسان دون في مجالسه من اجوبته عن المسائل واقضيته في الفروض
اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف هي المسماة بالاصول ائمة الحديث واكباش العلوم
واعلام الطرائق وعظماء المشايخ يدخلون انفسهم في حزبه ويسندون مسالكهم
الى طريقته ويتبجحون بالاسناد الى بابه ويباهون بالانتساب الى جنابه كان
مالك اذا سئل في الدرب عن مسئلة لم يجب السائل حتى يقول له في ذلك قال انه اخذت
العلم من جعفر بن محمد الصادق وكنت اذا اتيته لاستفيد منه نهض ولبس الخز
ثيابه وجلس في مسنده وحمد الله تعالى وافاد في شيئا واستفاده ابي حنيفة منه
ظاهرة غنية عن البيان قال شيخهم الحافظ الناقد ابو عبد الله الذهبي في كتاب
ميزان الاعتدال في نقد الرجال جعفر بن محمد بن علي بن الحسين الهاشمي ابو عبد الله
احد الائمة الاعلام بصادق كبير الشان ثم يرد مالك عن جعفر حتى ظهر امره
الغاس وقال في مختصره في رجال الكتب الستة جعفر بن محمد الصادق ابو عبد الله
قال ابو حنيفة ما رايت افقه منه موثق وقد دخلوا من الهيبة ما لم يدخلوا للمنصور في
موكبه وقال عضد علمائهم في كتاب المواقف من فضائل علي عم اختصاصه بصاحبة
كفاطمة سيدة نساء العالمين وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب

اهل

اهل الجنة ثم اولاد اولاده من انفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد
البسطامي مع علو طبقته سقائي دار جعفر الصادق وكان معروف الكرخي بواب
دار علي بن موسى الرضا وقال امامهم الرازي ان ابا يزيد البسطامي كان يفتخر بانه
يسقي الماء لدار جعفر الصادق ومعروف الكرخي اسلم على يدي الرضا عم وكان بواب
داره الى ان مات وناقدهم البصير ابن الاثير ذكر في جامع الاصول مولانا الثامن
ابا الحسن الرضا صلوات الله عليه فقال وعقد له البيعة والعهد بالخلافة
بعد المامون بغير اختياره واليه انتهت امامة الشيعة في زمانه وفضائله اكثر
من ان تحصى الاسلام الله عليه ورضوانه انتهى ولقد ثبت لدى العلماء والمحدثين
من الخاصة والعامة باسانيد معتبرة عن الصادق جعفر محمد عن ابيه عن ابائه عن
علي عم عن رسول الله قال سندفن بضعة مني بارض خراسان لا يزورها مومن ومومنة
الا اوجب الله له الجنة وحرم جسده على النار ومن طريق اخر معتبر الاسناد عن
جابر بن يزيد الجعفي قال سمعت وصي الاوصياء وارث علم الانبياء ابا جعفر محمد بن
علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عم يقول حدثني سيدي العابدين علي بن الحسين عن
سيد الشهداء الحسين بن علي عن سيد الاوصياء امير المؤمنين عم قال قال رسول
الله صم سندفن بارض خراسان ما زارها مكروب الا نفس الله كربته ولا مذنب
الا غفر الله له ذنوبه ويعلم ان قول ابن الاثير بغير اختياره اجمال لتفصيله على حرب من
الايجاب ان المامون كان يلتمس الامر منه وكان نعم نيابة وكان يقول حدثني ابي عن
ابائه صلوات الله عليهم اني اموت قبلك فاصير المامون واكرهه على ذلك وعقد له
البيعة بالخلافة بعده وكلفه وكان العهد على الايثار والاكراه وكتب بخطه

فكتب على ظهر الصك الجفر والجامعة يدلان على ضد ذلك وما ادري ما يفعل بي ولا
بكم ان الحكم الا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين وهذا من المستفيض المتواتر عند حملة
الروايات ونقلة الاثار والاخبار بين من الفريقين قال العلامة نقتنا زانهم في شرح
المقاصد العظماء من عترة النبي واولاد الوحي الموسومون بالدراية المعصومون
في الرواية لم يكن معهم هذا الاحقاد والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة الا
الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاجلال
والاعظام وهاهو الامام علي بن موسى الرضا عم مع جلالة قدره وبناهة ذكره وكمال
علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب على ظهر كتاب المامون ما ينبئ من فرط حلمه وقبول
عهده والتزام ما شرط عليه ولئن كتب في اخره الجامعة والجفر يدلان على ضد ذلك ثم
قال وهذا العهد بخطها موجود الان بالمشهد الرضوي بخراسان وصعد المامون
المنبر لما بايع الرضا عم وقال ايها الناس جاءكم بيعة علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي
بن الحسين بن علي والله لو قرأت هذه الاسماء على الصم البكم لبرؤا باذن الله عز وجل
وبالجملة ان اعلام الطرائق وعلماء المذاهب على شدة عنوهم وفرط تعصبهم لم يسع
احدا منهم ان يستنكر فدك لائمتنا الطاهرين وسادتنا المعصومين فهم وفاطمة جميعا
ال محمد الواجب ذكرهم في تشهد الصلوة عند اصحابنا اجمع وذهب ابو حنيفة والشافعي
الى ان المعني بآل محمد في التشهد علي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم كما غير
قال البعض محاريب المتاخرين من علماء الشافعية في شرح الهنا كل آل الشخص من يؤول
الى ذلك الشخص قال ره من يؤول اليه اما بحسب النسب او بحسب النسبة اما الاول
فهم الذين حرم عليهم الصدقة في الشريعة المحمدية وهم بنو هاشم وبنو المطلب عند

بعض

بعض الائمة وبنو هاشم فقط عند البعض واما الثاني فهم العلماء ان كانت النسبة بحسب
الكمال الصوري اعني العلم الشرعي والاولياء والحكماء المتالهون ان كانت النسبة
بحسب الكمال الحقيقي اعني علم الحقيقة وكما حرم على الاول الصدقة الصورية حرم على الثاني
الصدقة المعنوية اعني تقليد الغير في العلوم والمعارف قال ره اما بحسب نسبه
بحيوية الجسمانية كاولاده النسبية ومن يحذو حذوهم من اقاربه الصورية او بحسب
نسبه بحيوية العقلية كاولاده الروحانية من العلماء الراسخين والاولياء الكاملين
والحكماء المتالهين المنتسبين من مشكوة انواره سبقوه زمانا او لحقوه ولا شك
ان النسبة الثانية اوكد من الاولى والثانية من الثانية اوكد من الاولى منها واذا
اجتمع النسبتان بل النسب الثلث كان نورا على نور كما في الائمة المشهورين من العترة
الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين انتهى كلامه وقال الشيخ فيهم وحجة اسلامهم الشيخ
الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال العاقل يقتدى بسيد العقلاء وهو علي بن ابي طالب عم
وقال الشيخ فلاسفة الاسلام ورئيسهم ابو علي بن سينا في رسالة المعراج امير المؤمنين
علي بن ابي طالب عم مركز الحكمة وقلب الحقيقة وخزانة العقل ولقد كان بين الصحابة كالمعقول
بين المحسوس وقال في الشفا الانسان المتالة اذا استكمل الحكمة النظرية بالقوة القدسية
وفاز بالخواص النبوية كان يصير ربانيا انسانيا يكاد ان يحل عبادته بعبد الله هو سلطان
العالم الارضي وخليفة الله فيه ومما اورده الصدوق عروة الاسلام في كتاب عيون
اخبار الرضا ان عبد الله بن مطرف بن هامان شيخ شيخهم البخاري دخل يوما على المامون
وعنده علي بن موسى الرضا عم فقال له المامون ما تقول في اهل البيت فقال عبد
الله ما اقول في طينة عجنت بماء الرسالة وعزست بماء الوحي صل فيخ منها الامسك

[illegible]

الهدى وعنبر التقى فدعا المؤمنون بحقه منها لؤلؤ نخشاه قلت وهذه الحكاية المعروفة
لخليل بن احمد الاديب النحوي العروضي اذ قيل له ما تقول في علي بن ابي طالب عم فقال اما اقول
في حق امرء كتمت مناقبه اولياؤه خوفا واعداؤه حسدا ثم ظهر من بين الكتمين ما ملأ
الخافقين لصوص ولايتهم وغصبة منصبهم صرفوا معتقدتهم وبذلوا مجهودهم في اخماد
ذكرهم واطفاء نورهم فابى الله الا ان يعلي قدرهم ويرفع لهم ذكرهم يريدون ليطفئوا
نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون الا من تمسك في دينه بمن عداهم
ونبذهم وراء ظهره وقلاهم فقد خسر خسرانا مبينا وضل ضلالا بعيدا **استبصار**
قال الله جل جلاله قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال في الكشاف انها
لما نزلت قيل يا رسول الله من قرابتك هؤلاء الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة
وابناهما ثم قال وقال رسول الله صلعم من مات على حب علي بن ابي طالب آل محمد مات شهيدا الا ومن
مات على حب آل محمد مات مغفورا له الا ومن مات على حب آل محمد مات تائبا الا ومن مات
على حب آل محمد مات مؤمنا مستكمل الايمان الا ومن مات على حب آل محمد بشره ملك
الموت بالجنة ثم منكر ونكير الا ومن مات على حب آل محمد يزف الى الجنة كما تزف
العروس الى بيت زوجها الا ومن مات على حب آل محمد فتح له في قبره بابان الى الجنة
الا ومن مات على حب آل محمد جعل الله قبره مزار ملائكة الرحمة الا ومن مات على حب
آل محمد مات على السنة والجماعة الا ومن مات على بغض آل محمد لم يشم رائحة الجنة وقال
امامهم الرازي في التفسير الكبير هنا هو الذي رواه صاحب الكشاف وانا اقول
آل محمد هم الذين يؤل امرهم اليه فكل من كان امرهم اليه هم الآل ولا شك ان فاطمة و
عليا والحسن والحسين كان التعلق بينهم وبين رسول الله اشد التعلقات وهذا

كالمعلوم

ومن المتفق على روايته في الجمل صحاحهم عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال لقيني كعب بن عجرة فقال الا اهدي لك هدية سمعتها من رسول الله صلعم فقلت بلى فاهدها لي فقال سألنا رسول الله صلعم فقلنا يا رسول الله كيف الصلوة عليكم اهل البيت فان الله قد علمنا كيف نسلم عليك قال قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد قال في المشكوة متفق عليه الا ان مسلما لم يذكر على ابراهيم في الموضعين وفي اكثر اصولهم عن ابي مسعود الانصاري قال قال رسول الله صلعم من صلى صلوة لم يصل فيها علي وعلى اهل بيتي لم تقبل منه ومن طريق البيهقي عن ابي مسعود عنه ص اذا تشهد احدكم في الصلوة فليقل اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وبارك على محمد وآل محمد كما صليت وباركت وترحمت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد [illegible]

كالمعلوم بالنقل المتواتر فوجب ان يكونوا هم الآل واذا ثبت هذا وجب ان يكونوا
مخصوصين بمزيد التعظيم ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى الا المودة في القربى و
وجه الاستدلال به ما سبق الثاني لا شك ان النبي ص كان يحب فاطمة قال فاطمة بضعة مني بضعة
مني يؤذيني من يؤذيها وثبت بالنقل المتواتر انه يحب عليا والحسن والحسين واذا
ثبت ذلك وجب ان يجب على كل الامة مثله لقوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون ولقوله
فليحذر الذين يخالفون عن امره ولقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ولقوله
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة الثالث ان الدعاء للآل منصب عظيم ولذلك
جعل هذا الدعاء خاتمة للتشهد في الصلوات وهو قوله اللهم صل على محمد وآل محمد وارحم
قال الشافعي يا راكبا قف بالمحصب من منى واهتف بساكن خيفها والناهض سحرا اذا فاض
الحجيج الى منى فيضا كملتطم الفرات الفائض لو كان رفضا حب آل محمد فليشهد الثقلان
اني رافض انتهى كلامه ونحن نقول من المستبين الذي لا يستريب فيه عاقل ان من حاد
عن التمسك بامام وقلاه وتمسك بغيره ممن لا يلحق شأوه ولا يبلغ مداه فهو مبغض
له حائد عنه فهذا احد ضربي البغض بل انه اشد الضربين وبه فسره رسول الله صلعم
حيث قال لعلي عم يا علي هلك فيك اثنان محب غال ومبغض قال [illegible] فاذن انما
يوالي اهل البيت عم المستمسكون بحبلهم المتمسكون بسبيلهم المستضيئون
بنورهم المهتدون بهداهم الراضون بكل ما يجيء دونهم وكل مطاع سواهم وانهم
الا الشيعة الامامية الاثنا عشرية وقد صرح صاحب الكشاف ومفاده الحصر وهذا
امر مستبين الظهور كالشمس في الهاجرة ولم يسع نقاد البصراء ان يستنكروه
قال ابن الاثير في النهاية اصل الشيعة الفرقة من الناس ويقع على الواحد والاثنين والجمع

[illegible]

والمذكر والمؤنث بلفظ واحد ومعنى واحد وقد غلب هذا الاسم على كل من يتولى عليا واهل
بيته حتى صار لهم اسما خاصا فاذا قيل فلان من الشيعة عرف انه منهم وفي مذهب الشيعة
كذا اي عندهم فاما قول العلامة الحافظ البارع الطيبي في شرح المشكوة حيث قال ونعم ما قال
الامام الرازي في تفسيره الكبير نحن معاشر اهل السنة بحمد الله ركبنا سفينة محبة اهل
البيت واهتدينا بنجم هدى انجاب الينا من قرب بتجهير النار بالهشيم وتغطية الماء بالحميم
حذرا عن فشو الافتضاح ومخافة على المذهب من التشاحة وهل هذه الدعوى الا كما
اذا حاول اهل الكتاب من اليهود والنصارى ادعاء انهم الذين يحبون محمدا ويتمسكون
به دون امة اجابته من المسلمين الذين يؤمنون بنبوته ويدينون بدينه وكما اذا ما
ادعت متكلفة المتكلمين كالاشاعرة مثلا انهم ارائهم السخيفة على مشرع عظماء
الفلاسفة كافلاطون وارسطاطاليس في فلسفة ما فوق الطبيعة دون رؤساء
حكماء الاسلام كابي نصر وابي علي كما اذا طفقت الشافعية يقولون نحن نتبع ابي حنيفة
ونمسك بمذهبه الطائفة الحنفية المعروفة ثم ان المتهوف تتبع الاثار والتضلع
بالاطلاع على اصول الاحاديث وكتب الاخبار من المستبعد جدا ان يرتاب في القطع
بالمناقضة الثابتة البائنة المستمرة المتكررة من الطرفين بعد رسول الله بين اهل
البيت وبين الخلفاء الثلثة وكذلك بينهم صلوات الله عليهم وبين ام المؤمنين
عائشة ولعل صحيحي البخاري ومسلم يكفيان في اثبات ذلك فضلا عن غيرهما من الكتب
المشحونة بالنقل المتواتر في هذا الباب ايس البخاري قد روى في باب فرض الخمس
من باب غزوة خيبر بالجملة في غير موضع واحد من صحيحه ان فاطمة بنت رسول الله
ارسلت الى ابي بكر بعد وفاة رسول الله وسألته ان يقسم لها ميراثها مما ترك رسول

الله

الله صلعم مما افاء الله عليه وكانت تطلب نصيبها مما ترك رسول الله صلعم من خيبر وفدك
فقال لها ابو بكر ان رسول الله قال لا نورث ما تركناه صدقة واني ابو بكر عليها ان يدفع
اليها شيئا من ذلك فغضبت فاطمة بنت رسول الله على ابي بكر فهجرت ابا بكر فلم تزل
مهاجرته حتى توفيت ولم تكلمه حتى توفيت وعاشت بعد رسول الله ستة اشهر فلما
توفيت دفنها زوجها علي عليه السلام ليلا ولم يؤذن بها ابا بكر وصلى عليها وكان لعلي عليه السلام من
الناس وجه حيوة فاطمة فلما توفيت استنكر علي وجوه الناس فلم يرمعفا وبكا من
مضاحكة ابي بكر ومتابعته ولم يكن بايع تلك الاشهر فارسل الى ابي بكر ائتنا ولا يأتينا
احد معك كراهية لمحضر عمر فقال عمر لا والله لا تدخل عليهم فقال ابو بكر وما عسيتم
ان تفعلوا بي والله لآتينهم فدخل عليهم ابو بكر فقال علي لابي بكر والله ما ابا بكر لم يمنعنا
وجدنا عليك انكارا لفضل ذي فضل ولا طمعا في حق ذي حق ولا نفاسة على احد
خير ساقه الله اليه ولكنك يا ابا بكر استبددت علينا بالامر وكنا نرى ان لنا في
هذا الامر حقا ولقرابتنا من رسول الله نصيبا فاستأثرت بحقنا علينا وقطعت
نصيبنا من رسول الله وكان يذكر منزلته وقرابته من رسول الله حتى فاضت عينا
ابي بكر وتفقنا على ان يكون موعدهما العشية للبيعة ثم بدا لابي بكر فلما صلى الظهر
رقى على المنبر فتشهد وذكر شان علي عليه السلام وعذره بالذي اعتذر اليه في تخلفه عن البيعة
وحضره علي عليه السلام فتشهد وقال لم يحملني على ما صنعت نفاسة على ابي بكر وانكار لفضل
فضله الله به ولكنا كنا نرى ان لنا هذا الامر نصيبا فاستبد علينا واستأثر بحقنا
فوجدنا في انفسنا فسر بذلك المسلمون وقالوا اصبت وكان المسلمون الى علي عليه السلام قريبا
حين راجع الامر المعروف هذا ما رواه البخاري ولم يذكر وقوع البيعة من علي عليه السلام لابي بكر اصلا

وفيما ذكره كفاية للمتدبرين واستبصار للمتبصرين مع انه لم يخرج الا طيفا من غرر
يسيرا من كثير وما اخرجه لم يهمل فيه مساولة الاسناد ومكالمة الاسرار وروى مسلم
في صحيحه فيما اخرجه من حديث مالك بن اوس في قصة علي وعمر والعباس مشهورا ان
عمر بن الخطاب قال لهما انكما حينئذ ابابكر فرايتماه كاذبا اثما غادرا خائنا وحينئذ
فرايتماني كاذبا غادرا خائنا في صلحهم السنة ومصابيحهم ومشكاتهم واصولهم
المعروفة عن النبي صلعم انه قال سيكون بعدي اثرة وانه قال للانصار انكم ستجدون
على الامارة وستكون ندامة يوم القيمة فنعم المرضعة وبئست الفاطمة وانه
قال لكعب بن عجرة اعيذك بالله من امارة السفهاء قال وما ذاك يا رسول الله قال
امراء يكونون من بعدي من دخل عليهم فصدقهم بكذبهم واعانهم على ظلمهم فليسوا
مني ولست منهم ولن يردوا على الحوض ومن لم يدخل عليهم ولم يصدقهم بكذبهم ولم
يعنهم على ظلمهم فاولئك مني وانا منهم واولئك يردون على الحوض وان اباذر قال
قال رسول الله كيف انتم وائمة من بعدي يستاثرون بهذا الفيء قلت اما والذي بعثك
بالحق اضع سيفي على عاتقي ثم اضرب به حتى القاك قال اولا ادلك على خير من ذلك
تصبر حتى تلقاني وبالجملة المخرجات في هذا الباب غير مضاة ولا مشكوك في صحتها
بالنقل المتواتر فما لكم لا تنتصرون يا اولي الابصار ثم لا يقال هل بلغك ان لمة
من علماء العامة صاق عليهم المخرج من النقل المتواتر عنه صلعم ان القائم بالامر بعده
اثنا عشر خليفة وهم الائمة الشيعة الامامية فحاولوا القضية عنه بان المراد بالخلفاء
من بعده الى عصر عبد العزيز فيه يتم الاثنا عشر اما كان لك ان تقول لهؤلاء السفهاء
يا قوم ما اتيتم به لا يستحق الاصغاء اليه ولا الاشتغال برده اما اولا فلان الاحاديث

المتواترة

المتواترة ناطقة باستمرار الامر في الاثني عشر الى اخر الدهر وقيام الامر بهم الى ان تقوم
الساعة واما ثانيا فلان حديث نعثة النبي صلعم ورؤياه فيها ان رجالا من امية
ينزون على منبره من بعده نزو القردة يردون الناس على اعقابهم القهقرى ثابت
الصحة متواتر النقل عند الفريقين وقوله سبحانه في التنزيل الكريم وما جعلنا
الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القران مفسر بتلك و
الشجرة الملعونة بنو امية اما من طريق اهل البيت فقد ثبت لدى الخاصة من طرق
غير محصورة واما من طريق الجمهور فقد رواه علامة زمخشرهم في الكشاف قال هي
رؤياه انه سيد فلا مكة وقيل راى في المنام ان ولد الحكم يثبون منبره كما يثب اولو
الصبيان الكرة فقال الشارحون الولد هنا للجنس اي اولاد الحكم يعني بنو فلان الحكم
وهو الجد الاعلى لمعاوية ويزيد وفعلهم بالحسن والحسين بتغيير هذه الرؤيا وقال
علامتهم الاعرج النيسابوري في تفسيره الثالث من الاقوال قول سعيد بن المسيب
وابن عباس في رواية عطاء ان رسول الله صلعم راى بني امية ينزون على منبره نزو القردة
فساءه ذلك وقال في بيان الشجرة الملعونة عن ابن عباس الشجرة بنو امية وقال
امامهم الرازي في التفسير الكبير القول الثالث في الرؤيا قال سعيد بن المسيب
راى رسول الله صلعم بني امية ينزون على منبره نزو القردة فساءه ذلك وهذا قول
ابن عباس في رواية عطاء والاشكال المذكور عائد فيه لان لان هذه الاية مكية وكان
لرسول الله صلعم بمكة منبر ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يبعد ان يرى بمكة ان له بالمدينة
منبرا يتداوله بنو امية ثم قال القول الثاني في الشجرة الملعونة قال ابن عباس
الشجرة الملعونة في القران المراد بها بنو امية الحكم بن ابي العاص وولده قال ابي

رسول الله ص في المنام ان ولد مروان يتداولون منبره فشق رؤياه على ابي بكر وقد خلا في
بيته معهما فلما تفرقوا سمع رسول الله ص الحكم يخبر بذلك رسول الله فاشتد ذلك
عليه وانتهم عمر في افشاء سره ثم ظهر ان الحكم كان يتسمع اليهم فنفاه رسول الله ص
ومما يؤكد هذا التاويل قول عايشة لمروان لعن الله اباك وانت في صلبه فانت
قطعة من لعنة الله انتهى ما قاله في تفسير هذه الاية بعبارته ثم قال في تفسير سورة القدر
في قوله تع ليلة القدر خير من الف شهر روى القسم بن فضل عن عيسى بن مازن قال قلت
للحسن يا مسود وجوه المسلمين عدت الى هذا الرجل فبايعت معدله يعني معوية فقال
ان رسول الله ص ارى في منامه بني امية يطاؤن منبره واحدا بعد واحد وفي رواية
ينزون على منبره نزو القردة فشق ذلك عليه فانزل الله تع انا انزلناه في ليلة القدر
الى قوله خير من الف شهر يعني ملك بني امية قال القسم فحسبنا ملك بني امية فاذا
هو الف شهر طعن القاضي في هذا الوجه فقال ما ذكر من الف شهر ليست ايام بني امية
لانه تع لا يذكر فضلها بذكر الف شهر مذمومة واعلم ان هذا الطعن باطل لان ايام بني
امية كانت اياما عظيمة بسبب السعادات الدينية فلا يمتنع ان يقول الله تع
انا اعطيتك ليلة في السعادات الدينية افضل من تلك الايام في السعادات الدنيوية
انتهى كلامه بالفاظه وقال تحريرهم البيضاوي في تفسير انوار التنزيل وقيل راى
رسول الله ص قوما من بني امية يرقون منبره وينزون نزو القردة فقال هو حظهم في
الدنيا يعطونها باشالتهم وعلى هذا كان المراد بقوله الا فتنة للناس ما حدث في ايام
والشجرة الملعونة في القران عطف على الرؤيا ثم قال وقد اولت بالشيطان وابي جهل
والحكم بن ابي العاص انتهى وقال امين الدين ثقة الاسلام ابو علي الطبرسي حفظه الله

برحمته

برحمته في مجمع البيان وفي جوامع الجامع وقد اتها اي ثلاث الاقوال ان ذلك رؤيا رآها
النبي ص في منامه ان قردا يصعد منبره وينزل فساءه ذلك واغتم به رواه سهل بن
سعيد عن ابيه ان النبي ص راى ذلك وقال انه لم يستمر بعد ذلك ضاحكا حتى مات
ورواه سعد بن يسار وهو المروي عن ابي جعفر وابي عبد الله وقالوا على هذا التاويل
ان الشجرة الملعونة في القران هي بنو امية اخبر الله سبحانه بتغلبهم على مقامه و
قتلهم ذريته روى عن المنهال بن عمرو قال دخلت على علي بن الحسين ع فقلت له كيف
اصبحت يا ابن بنت رسول الله ص فقال اصبحنا والله بمنزلة بني اسرائيل من آل فرعون
يذبحون ابناءهم ويستحيون نساءهم واصبح خير البرية بعد رسول الله يلعن على المنابر
واصبح من يحبنا منقوصا حقه لمحبته اياانا وقتل الحسن يا سعيد قتل الحسين بن
علي ع فبكى حتى اختلج جبيناه ثم قال واذلاه لامة قتل ابن بنيها ابن نبيها انتهى ما
قاله قلت وحديث المنام ناص عن بطونه على ان دين الاسلام بعد رسول الله ص لم يكن
تدور رحاه الا مدة تمكن امير المؤمنين ع من الخلافة ولقد اوضحنا ذلك في
متعلقاتنا على التحقيقة الكريمة السجادية وبالجملة اذا كان الامر على هذا السبيل
فكيف يستصح ذو حظ من الاسلام وذو قسط من البصيرة ان يكون بنو امية
وهم القردة والشجرة الملعونة من ائمة الدين بعد رسول الله ص النازلين منزلة القائمين
مقامه واما الثاني فلان من الخلفاء المستكمل بهم نصاب العدد الى عمر بن عبد العزيز
يزيد بن معوية بن ابي سفيان الاموي ومروان بن الحكم بن ابي العاص بن امية بن
عبد شمس بن عبد مناف اما يزيد فمن اشقى المفترين في اصفاد اللعن واخزى المجرمين
باغلال العذاب الشديد واما مروان فقد كان يقال له الطريد بن الطريد لما قد كان

طرده رسول الله صلعم واهله ونفاه الى الطائف وطرده ابوبكر ونفاه واهله الى الربذة فارجعهما عثمن الى المدينة
ونفى ابا ذر رضي الله تعالى عنه الى الربذة ومن المتفق على صحته ان رسول الله صلعم
لعنها وسماها الوزغ بن الوزغ والملعون بن الملعون قال شيخنا الحافظ الفقيه
الدميري الشافعي في موضعين من كتاب حيوة الحيوان روى الحاكم وكتاب الفتن
والملاحم من المستدرك عن عبد الرحمن بن عوف انه قال لا يولد لاحد مولود
الا اتي به الى النبي صلعم فيدعو له فادخل عليه مروان بن الحكم فقال هو الوزغ بن
الوزغ الملعون بن الملعون ثم قال صحيح الاسناد وروى بعده بيسير عن محمد بن زياد
قال لما بايع معوية لابنه يزيد قال مروان سنة ابي بكر وعمر فقال عبد الرحمن بن
ابي بكر سنة هرقل وقيصر فقال له مروان انت الذي انزل الله تعالى فيك والذي قال
لوالديه اف لكما فبلغ ذلك عايشة فقالت كذب والله وما هو به ولكن رسول الله
لعن ابا مروان ومروان في صلبه ثم روى الحاكم عن عمر بن حرة الجهني وكانت له صحبة
صلعم قال ان الحكم بن ابي العاص استاذن على النبي صلعم فعرف صوته فقال ائذنوا له
لعنة الله عليه وعلى من يخرج من صلبه الا المؤمن منهم وقليل منهم يشرفون في الدنيا
ويضعون في الاخرة ذو وامكر وخديعة يعطون في الدنيا وما لهم في الاخرة من
خلاق ومن بعده عبد الملك بن مروان الحجاز الظلوم الغشوم المقدام على سفك
الدماء وهو وكل من عماله كالحجاج بن يوسف واخيه ومهلب وابي صفرة وغيرهم
كان يلقب برشح الحجر لخلعه جائة الخلافة وهو يقراء في المصحف فطبقه وقال هذا
فراق بيني وبينك ومن بعده الوليد بن عبد الملك وقد روى عن عمر بن عبد العزيز
قال لما الحدث الوليد ارتكض في اكفانه وطلت يداه الى عنقه تستعيذ بالله

من

من عذاب الله فاما بعد عمر بن عبد العزيز فيزيد بن عبد الملك المعروف بالفاسق لما
ولي فاخذ والسيرة عمر بن عبد العزيز فسار بسيرته اربعين يوما فدخل عليه
اربعون رجلا من مشايخ دمشق وحلفوا له انه ليس على الخليفة حساب ولا عقاب
في الاخرة وخدعوه بذلك فانخدع لهم وتولع بالعجز والفسوق وكان ولده الوليد بن
يزيد اوغل منه في المعصية فهم عمه هشام بن عبد الملك بقتله لاشتهاره بالفسق
واستخفافه بالدين ولهما في شرب الخمر وتظاهره بالمعاصي ومجاهرته بالكفر والزندقة
ففر منه وصار لا يقيم بارض خوفا منه على نفسه بويع له بالخلافة يوم موت هشام
وهو اذ ذاك بالبرية فارا من مخافته فنبذ في خلافته الاخرة وراء ظهره وتوغل
في الولوع بالمنكرات على شاكلة يزيد بن معوية وركب شططا حتى انه واقع جارية
وهو سكران وجاءه المؤذنون يؤذنونه بالصلوة فحلف ان لا يصلي بالناس الا
هو فلبست ثيابه وتنكرت وصلت بالمسلمين وهي سكرى متلطخة بالنجاسات
على الجنابة وحكى الاخباريون والمؤرخون انه اصطنع بركة من خمر وكان اذا طرب
القى نفسه فيها ويشرب منها حتى يتبين النقص من اطرافها وحكى صاحب الكشاف
والماوردي والدميري ان الوليد تفال يوما في المصحف فخرج له قوله تعالى واستفتحوا
وخاب كل جبار عنيد فمزق المصحف وانشا يقول اتوعد كل جبار عنيد فها انا
ذاك جبار عنيد اذا ما جئت ربك يوم حشر فقل يا رب مزقني الوليد فاجمع اهل
دمشق على خلعه وقتله فلما دخلوا عليه في قصره قال يوم كيوم عثمان فقتلوه و
قطعوا راسه وطيف به في دمشق فانظروا معاشر العقلاء هل يستحل ذو
مسكة ما ان يقول ان رسول الله صلعم يقول لا يزال الاسلام عزيزا والدين قائما

وليهم اثنا عشر رجلا من امثال هؤلاء الخلفاء من الشجرة الملعونة ثم ان المتتبع
المتمهر اذا الطف التدبر ودقق التامل في تواتر الاخبار وتناقل الاثار بمع له كفاق
الصحيح ان حديث نزوا القردة ليس يختص بهؤلاء بل انه موقوف منهم الى معوية ابي
سفيان وهو الذي في صحيح ان رسول الله ص دعا عليه في مواضع عديدة منها ما في
صحيح مسلم وسائر صحاحهم انه لما دعاه فقيل له يا رسول الله هو ياكل قال ع لا اشبع
الله بطنه ثم منه الى عثمان بن عفان وهما من الشجرة الاموية الى شيخي لصوص الخلافة
ولما وسرق الامامة فمن المشتبين ان فعلتها التي فعلاها من بدو الامر كانت
كالبذور وما ترتب عليها من بعده كالزرع لها ومن ثم قال علامة تفتازانيهم في
شرح المقاصد بهذه العبارة انه ما وقع بين الصحابة من المشاجرات على الوجه
المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على ان
بعضهم قد جاوز طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد
والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات
اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن
ظنهم باصحاب رسول الله ص ذكروا لها محامل وتاويلات بما يليق وذهبوا الى
انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ و
الضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار والمبشرين بالصواب
في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبوة ص فمن الظهور بحيث
لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الاذكياء يكاد تشهد به الجماد
والعجماء وتبكي له الارض والسماء وتهد منه الجبال وتنشق له الصخور ويبقى

سوء عملهم على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى لعذاب
الاخرة اشد وابقى فان قيل فمن علماء المذهب من يجوز اللعن على يزيد مع علمهم بانه
يستحق ما يربو على ذلك ويزيد فلنا تحاميا عن ان يرتقي الى الاعلى كما هو شعار الروافض
على ما يروى في اوعيتهم ويجري في انديتهم فراى المعتنون باموالدين الجام العوام
بالكلية طريقا الى الاقتضاء في الاعتقاد به بحيث لا تزل الاقدام على السواء
ولا تقتل الافهام بالاهواء والامر الذي يخفى عليه الجواز والاستحقاق و
كيف لا يقع عليها الاتفاق انتهت عبارته بالفاظها ومن المستغرب من امام
احبارهم وحبر ائمتهم صاحب كتاب الملل والنحل محمد بن عبد الكريم الشارستاني
اذ الطفه الله الذي انطق كل شيء حيث قال في مقدمات كتابه المقدمة الثالثة
في بيان اول شبهة وقعت في الخليقة وتصدها في الاول ومن مظهرها في الاخر اعلم
ان اول شبهة وقعت في الخليقة شبهة ابليس عليه اللعنة ومصدها استبداده
بالراي في مقابلة النص واختياره الهوى في معارضة الامر واستكباره بالمادة
التي خلق منها وهي النار على مادة ادم ع وهي الطين واستتبعت هذه الشبهة
سبع شبهات وسارت في الخليقة وسرت في اذهان الناس حتى ضاقت مذاهب
بدعة واضلال وتلك الشبهات مسطورة في شرح الاناجيل الاربعة بالجمل لو قال
كما وما قرير ويوحنا ومتى ومذكورة في التورية متفرقة على شكل المناظرة بينه
وبين الملئكة بعد الامر بالسجود والامتناع منه وذكر تلك السبع وما نشات منها
من الشبهات في سائر الامم وقال انها بالنسبة الى انواع الضلالات كالبذور
وتجمع جملتها الى انكار الامر بعد الاعتراف بالحق والى الجنوح الى الهوى في مقابلة

النفر وختم الكلام بقوله ثم انكم جلة لتسلكن سبيل الامم قبلكم حذو القذة بالقذة
والنعل بالنعل حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه ثم قال في المقدمة الرابعة في بيان اول
شبهة وقعت في الملة الاسلامية وكيف انشعابها ومن مصدرها ومن مظهرها
وكما قررنا ان الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي
وقعت في اول الزمان وكذلك يمكن ان يقرر في كل زمان نبي ودور كل صاحب
ملة وشريعة ان شبهات امته في زمانه ناشية من شبهات حكماء اول زمانه
من الكفار والمنافقين واكثرها من المنافقين وان خفي علينا ذلك في الامم
السالفة لتمادي الزمان فلم يخف من هذه الامة ان شبهاتها كلها نشأت من
شبهات منافقي زمن النبي ص اذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى ويشرعوا فيما لا
مشرع للفكر ولا مسرى وسالوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه وجادلوا
بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه فهذا ما كان في زمانه ص وهو على شوكته وقوته
وصحة بدنه والمنافقون يجادعون فيظهرون الاسلام ويبطنون النفاق
وانما يظهر نفاقهم في كل وقت بالاعتراض على حركات النبي وسكناته فصارت
الاعتراضات كالبذور وظهرت منها الشبهات كالفروع فاول تنازع وقع
في مرضه ص فيما رواه الامام ابو عبد الله محمد بن اسمعيل البخاري باسناده عن عبيد
الله بن عباس رض قال لما اشتد بالنبي ص مرضه الذي توفي فيه قال ايتوني بدواة
وقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي فقال ان النبي ص قد غلبه الوجع
حسبنا كتاب الله وكثر اللغط فقال النبي ص قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع
قال ابن عباس الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله انتهى

كلامه

كلامه بالفاظه وفي كلام امامهم الآمدي ما على مضاهاة ذلك ونحن نقول ان
من تلك الاعتراضات والشبهات ما في صحيحي البخاري ومسلم وساير صحاحهم و
اصولهم مما صدر عن عمر في صلح الحديبية وما صدر عنه في التمتع في حجة الوداع
وروى البلاذري انه لما قتل ذبيح الله الحسين بن علي ع كتب عبد الله بن عمر
الى يزيد بن معوية اما بعد فقد عظمت الرزية وجلت المصيبة وحدث في
الاسلام حدث عظيم والامر يوم كيوم الحسين ع فكتب اليه يزيد اما بعد يا احمق
فانا جئنا الى بيوت مبنية وفرش ممهدة ووسائد منضدة فقاتلنا عنها فان
يكن الحق لنا فعن مرتفع حقنا وان يكن الحق لغيرنا فابوك اول من سن هذا
وآثروا استأثر بالحق على اهله ومن هنالك قيل قتل الحسين يوم السقيفة
وقيل يا سيف ذاك النبي قل سلها اصيب علي لا بسيف ابن ملجم وما اشد
اعضاد اعضائهم وتغلبهم بالخلافة رؤياه ص ما رواه علامة زمخشرهم في الكشاف
وفي الحديث الذي اسره النبي ص الى بعض ازواجه واستكتمها اياه فافشت
عليه سره انه ص قال لحفصة ان ابا بكر وابا عمر عليكان امرا متى بعدي وقال
لها اكتمي علي فافشت على رسول الله سره واخبرت بذلك عائشة وكانتا متصادقتين
فانباء الله تعالى نبيه واطلعه على ما فرط عنهما من التظاهر عليه وانزل عليه
سورة التحريم وما فيها من شدة التغليظ على حفصة وعائشة في الوعيد
فعاتبهما ص على ذلك وطلقها فقال ابو بكر لو كان في آل الخطاب خير لما طلقك
وكذلك في التفسير الكبير لامامهم الرازي وقال ثقة الاسلام ابو علي الطبرسي
من اصحابنا في تفسيره لمجمع البيان وجوامع الجامع واذ اسر النبي الى بعض

ازواجه حديثا يعني حفصة عن الزجاج قال ولما حرم مارية القبطية اخبر حفصة انه
يملك من بعده ابو بكر وعمر ثم قال وقريب من ذلك ما رواه العياشي باسناده عن
عبد الله بن عطا المكي عن ابي جعفر ع الا انه زاد في ذلك ان كل واحدة منهما حدثت
اباها بذلك قلت ومن تدبر الغرائب ان في هذا الباب افشت حفصة على رسول
الله ص سره في امر ابي بكر وعمر وابوها عمر افشى عليه سره في امر مروان وبنيه من
الشجرة الملعونة الاموية على ما قد سبق ثم ان من لطائف اسرار التنزيل الكريم
قوله جل سلطانه ان تتوبا خطاب لحفصة وعائشة على طريقة الالتفات ليكون
ابلغ في معاتبتهما فقد صغت قلوبكما مال عن طريقة الايمان وقرأ ابن مسعود
فقد زاغت وان تظاهرا عليه وان تتعاونا على النبي ص بالايذاء والافراط فيما
يسوءه وقرئ تظاهرا وتظهرا وتظهرا فان الله مولاه الذي يتولى حفظه و
حياطته ونصرته وجبرئيل ايضا معين له وناصر يحفظه وصالح المؤمنين في
الكشاف عن ابن عباس لم ازل حريصا على ان اسأل عمر بن الخطاب عنهما حتى حج
وحججت معه فلما كان ببعض الطريق عدل وعدلت معه بالاداوة فسكبت الماء
على يده فتوضأ فقلت له من المرءتان اللتان تظاهرتا على رسول الله فقال عجبا
يا ابن عباس كأنه كره ما سألته عنه ثم قال هما حفصة وعائشة وكذلك اورده البخاري
في صحيحه وفي مجمع البيان وروت العامة في رواية من الخاص والعام ان المراد بصالح
المؤمنين امير المؤمنين علي ع وهو قول مجاهد وفي كتاب شواهد التنزيل
بالاسناد عن سدير الصيرفي عن ابي جعفر ع قال لقد عرف رسول الله ص عليا ع
اصحابه ثلاثين امارة فحيث قال من كنت مولاه فعلي مولاه واما ثانيا فحيث قال

فان

فان الله هو مولاه وجبرئيل وصالح المؤمنين اخذ رسول الله ص بيد علي ع فقال ايها
الناس هذا صالح المؤمنين وقالت اسماء بنت عميس سمعت النبي ص يقول وصالح
المؤمنين علي بن ابي طالب ع والملائكة بعد ذلك اي بعد الله وجبرئيل وصالح المؤمنين
ظهير اي فوج مظاهر له وكانهم يد واحدة على من يعاديه فهذا من الواحد الذي يؤدي
معنى الجمع كقوله تع وحسن اولئك رفيقا ثم ان الله سبحانه ضرب هناك لهما
مثلين في مطاوي ما تضمناه من اسرار البلاغة ما لا يبلغه احصاء الانظار
البالغة ولقد صح في باب الحشر من مشكاتهم ومن مصابيحهم وفي مواضع وابواب
من صحيحي بخاريهم ومسلمهم وسائر صحاحهم واصولهم عن ابن عباس رض عن النبي ص
قال لاصحابه انكم محشورون حفاة عراة غرلا ثم قرأ كما بدأنا اول خلق نعيده
انا كنا فاعلين الا وان اول من يكسى يوم القيمة ابراهيم وان ناسا من اصحابي يؤخذ بهم
ذات الشمال فاقول اصحابي اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك انهم
لن يزالوا مرتدين على اعقابهم منذ فارقتهم فاقول كما قال العبد الصالح وكنت
عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وانت على
كل شيء شهيد ومن طريق اخر سيجاء برجال من اصحابي فيؤخذ بهم ذات الشمال
فاقول يا رب اصحابي فيقول لا تدري ما احدثوا بعدك انهم لا يزالون مرتدين
على اعقابهم منذ فارقتهم ومن طريق اخر يرد علي يوم القيمة زمرة من اصحابي فيحلون
عن الحوض فاقول يا رب اصحابي فيقول انك لا علم لك بما احدثوا بعدك انهم ارتدوا
على ادبارهم القهقرى ومن طريق اخر فيقال انهم كانوا يمشون بعدك القهقرى قال
ابن الاثير في النهاية فيحلفون عن الحوض اي يصدون عنه ويمنعون وروده فقال يمشون
فيحلون بهم

بعدك القهقرى قال الازهرى معناه الارتداد عما كانوا عليه وقد قهقر وتقهقر
والقهقرى مصدر ومنه قولهم رجع القهقرى اى رجع الرجوع الذى يعرف بهذا
الاسم لانه من الرجوع انتهى واذ قد استبان من تواتر هذه الاحاديث وتناقل
هذه الاخبار ان اصحاب رسول الله تقهقروا ونكبوا عن السبيل من بعده وتغلبوا
واستاثروا بالحق على اهله فاذن قد استتب ما استحجره واستتبه واطبقوا
على دفائنه فى مضايقهم ومشكاتهم وصحيحهم وسننهم الاربعة واصولهم الجامعة
عن ابى سعيد الخدرى قال قال رسول الله لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر
وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم قيل يا رسول الله اليهود والنصارى
قال فمن ومن طريق اخر انه ص قال ستحذوا حذو بنى اسرائيل حذو النعل بالنعل
وحذو القذة بالقذة حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلوه فيه واذ قد اعتلى عرش هذا
المقام وبلغ بنا حق الكلام ذروة هذا السنام فلنرجع باذن الله العزيز العليم الى
ما نحن فى سبيله قال ثقة الاسلام فى الاولين والاخرين شيخ الدين ورئيس
المحدثين ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحق الكلينى رضوان الله تعالى عليه فى
جامعه الكافى باب البداء ومخرجه فيه ستة عشر حديثا ونحن سنخرج انشاء
الله العزيز ما يحيى تخريجه اولا ومن بعد ذلك نشرح ما خرجه ثم نكر
فنا فى محل القول فى شرح ما خرجناه باذن الله سبحانه وهذا الباب لعظم جدواه
فى مذهب المعرفة ومنهل الايمان قمين بركض النظر فى سبيل مغزاه محقوق ببسط
القول فى تحصيل معناه ردا على اليهود فى استنكارهم كتاب المحو والاثبات
فى الاحكام التكوينية وجواز النسخ والتبديل فى الاحكام التشريعية

ذبا عن حريم الدين ودفعا لطوارق الشك عن سبيله من اعتراض المخالفين فلنبدأ
فيه بالمجهود ابتغاء لوجه الله الكريم مستوفقين من المهيمن الفياض الحق المبين
فنقول البداء ممدود على وزن السماء وهو فى اللغة اسم لما يبدو للمرء من الرأى
فى امر ونظهر له من الصواب فيه ولا يستعمل الفعل منه مقطوعا عن اللام الجارة
واصل ذلك من البدو بمعنى الظهور يقال بدا الامر يبدو بدوا اى ظهر وبدا لفلان
فى هذا الامر بداء اى نشاء وتجدد له فيه راى جديد سيتضوه وفعل فلان كذا
ثم بدا له تجدد وحدث له راى تجلى فيه وهو ذو بدوات بالتاء قاله الجوهرى فى
الصحاح والفيروزابادى فى القاموس وصاحب الكشاف فى اساس البلاغة
وذو بدوان بالنون قال ابن الاثير فى النهاية اى لا يزال يبدو له راى جديد
ويظهر له امر ناسخ ولا يلزم ان يكون ذلك النسبة عن ندامة وتندم عما فعله
بل قد وقد ربما اذ يجيء ان يختلف المصالح والاراء بحسب اختلاف
الاوقات والازمنة فلا يلزم ان لا يكون بداء الا بداء تندم ولما بحسب اصطلاح
فالبداء منزلة فى التكوين منزلة النسخ فى التشريع فما فى الامر التشريعى و
الاحكام التشريعية التكليفية والوضعية المتعلقة بافعال المكلفين
نسخ فهو فى الامر التكوينى والاماتات التكوينية فى المعلولات الكونية
والمكونات الزمانية بداء فالنسخ كانه بداء تشريعى والبداء كانه نسخ تكوينى ولا
بداء فى القضاء ولا بالنسبة الى جناب القدوس الحق والمفارقات المحضة من
ملائكته القدسية ولا فى متن الدهر الذى هو ظرف الحصول الثابت والثبات
الباقى ووعاء نظام الوجود كله انما البداء فى الغد وفى امتداد الزمان

التدريج هو افق التفضي والتجدد وظرف المسبق والحوق والتدريج والتعاقب وذلك
بالنسبة الى الكائنات الزمانية والهويات الهيولائية وبالجملة فالنسبة
الى من في عالمي المكان والزمان ومن في عوالم المادة واقاليم الطبيعة وكما حقيقة
النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي وانقطاع استمراره لارتفعه وارتفاعه
عن رعاية الواقع فكذلك حقيقة البداء عند التحقيق البالغ واللحاظ الفائق اثبات
استمرار الحكم التكويني وانتهاء اتصال الافاضة ونفاذ نماء الفيضان في المجعول
الكوني والمعلول الزماني ووجهه الى تجديد زمان الكون وتخصيص وقت
الافاضة بحسب اقتضاء الشرايط والمعدات واختلاف القوابل والاستعدادات
لانه ارتفاع المعلول الكاين عن وقت كونه وبطلانه في حد حصوله هذا على
مذاق الحق ومشرب التحقيق والصدوق ابو جعفر بن بابويه ره مسلكه في كتاب
التوحيد جعل النسخ من البداء وهذا الاصطلاح ليس بمرضي عندي ولما عند
علماء الجمهور فمحققوهم يصطلحون على تفسير البداء بالقضاء فها ابن الاثير في
النهاية اورد بعض احاديث البداء وفيه بدا لله عز وجل ان يبتليهم ثم شرحه
فقال اي قضى بذلك وهو معنى البدا ههنا لان القضاء سابق والبدا استصواب
شيء علم بعد ان لم يعلم ذلك على الله عز وجل ومنه الحديث السلطان ذو عدوان
وذو بدوان اي لا يزال يبدو له راي جديد وكذلك في شرح الصحيحين ونحن
نقول هذا ركيك جدا لان القضاء السابق متعلق بكل شيء وليس البداء
في كل شيء بل فيما يبدو ثانيا ويتجدد اخيرا ولا يكون لاحد بداء في لغة العرب
حقيقة الا اذا ما كان مبدوا له على خلاف ما قد كان يحتسبه كما قال عز

من

من قائل في تنزيله الكريم وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون شك وتحقيق عسى
ان نتزعج بافادتكم بما يتشكك المتشككون ان استناد المتغير بما هو متغير الى
الثابت الحق من كل وجه والتدريج بما هو تدريج الى القار المحض عن كل جهة
مما لا يكاد يصح اصلا اليس الاستناد والفيضان على طباق التاثير والافاضة
فاذا استندت المتغيرات الى القيوم الحق على سبيل التدريج فاما ان يكون
التاثير والافاضة على التدريج فيكون المؤثر المفيض تدريجي الصنع زمانيا
الحقيقة تعالى عن ذلك قدس ساحة الحق او دفعة واحدة لا على التدريج فيختلف
الاثر الفايض عن نحو التاثير والافاضة وبالجملة المتعالي عن عالمي الزمان و
المكان المتجرد عن علائق المادة وعوارض الطبيعة يمتنع ان يفعل شيئا بعد
شيء وان يبدو له امر عجب امر فلذلك ذهبت اليهود الى ان الله تع قد فرغ من
الامر وذهب النظام وبعض اصحابه من المعتزلة الى انه سبحانه اخرج جميع
الموجودات من العدم الى الوجود معا لا يتقدم وتاخر ضلال قال صاحب الملل
والنحل من مذهبه ان الله تع خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه
الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا ولم يتقدم خلق ادم ع على خلق اولاده
والتقدم والتاخر انما يقع في ظهورها دون حدوثها ووجودها وانما اخذ
هذه المقالة من اصحاب الكمون والبروز من جملة الفلاسفة فان اعضل بعقولكم
الامر في هذا الشك فاعلم ان الله سبحانه تقدس في ذاته وصفاته وشئونه
واسمائه عن التدريج والتعاقب اذ لا يكون ذلك الا من لقاء الزمان الذي
هو ظرف المتغيرات فكذلك هو متقدس عن المعية الزمانية والدفعية الآنية

اذ ليس ذلك الا من جهة الزمان ومن ~~الان~~ لان الذى هو حد من حدود الزمان ومن
~~الان الذى هو حد من حدود الزمان~~ وهو بعاد مجرد منفصل عن الزمان والدهر
وان الحركة ماهيتها التدريج والسيلان والزمان حقيقته امتداد التقضى
والتجدد وهما باتصالهما موجودان فى الواقع بهوية امتدادية غير قارة يمتنع
بالنظر الى نفس ذاتها ان يجتمع جزآن من اجزائها او حدان من حدودها فى حد
واحد والحوادث الزمانية متخصص كل منها بعينه من حدود ذلك الامتداد
لاستحقاق مادى وامكان استعدادى والله سبحانه هو الجاعل المخرج للمبدعات
كلى والكائنات جميعا من كتم العدم الصريح الى الوجود فى الدهر الذى هو
وعاء الزمان اما المبدعات ففى متن الدهر واما الكائنات فكل منها فى وقته
الذى هو حد من حدود الامتداد الزمانى فى الواقع فى متن الدهر كل مبدع له
جزءان من الحدوث الذاتى والدهرى وكل كائن له اضافة الحدوث الثلاثة
الذاتى والدهرى والزمانى جميعا ولا يتوهم فى الدهر امتداد وسيلان و
تقضى وتجدد ولولا الحركة والزمان لم يكن يتصحح حدوث زمانى ووجود
مسبوق بعدم يوصف بالامتداد والاستمرار اصلا فالتتابعات والتعاقبات
والتقدمات والتاخرات بين الزمانيات انما هى بحسب امتداد الزمان
وبقياس بعضها الى بعض فى ذلك الامتداد لا بحسب متن الدهر ولا بالنسبة
الى من يتقدس ويتعالى من عالمى الزمان والمكان وهو بكل شىء محيط وهذه
المفاحص قد استبانت فى حكمة ما فوق الطبيعة ونحن قد اوفينا حقها من
البيان فى صحفنا الحكمية ولا سيما كتاب الايماضات والتشريقات وكتاب

خلسة

خلسة الملكوت فاذن الثابتات والقارات والمتغيرات والمتجددات والمتدريجات
والدفعيات والزمانيات الغير المنطبقة على امتداد الزمان بقصرها وقصيرها
وصغيرها وكبيرها ورطبها ويابسها مجعولة لجاعل الحق ومخلوقة لخالق على
الاطلاق وليس ابداعه وايجاده وصنعه وافاضته لشىء من الاشياء تدريجيا
كما شاكلة الحركة القطعية وما على سننها ولا دفعيا كما الشان فى الانيات
والمحصولات الانية ولا زمانيا خاصا فى الزمان لا على سبيل الانطباق
عليه كما الامر فى الحركة التوسطية وما على شاكلتها بل على نحو اخر وراء سبيل الوهم
منقدس عن ذلك كله وكل ثابت وقار وتدريجى ودفعى وزمانى حصوله فى
نفس الزمان من دون الانطباق عليه فهو من فيضه وصنعه ومن تلقاء ايجاده
وافاضته للقارات المحضة والعقول القدسية من بعد العدم الصريح
ابداع وللاجرام السماوية اختراع وللكائنات المسبوقة بالعدم الممتد
المرهونة بالامكان الاستعدادى تكوين واذا دريت ذلك وتعرفته انصرح
لك ان قول اليهود قد فرغ من الامر انما كان يضل الوكاء فى اقليم الدهر فى حريم
جناب الربوبية امتداد موهوم وحدود مفروضة فيكون الصنع والايجاد
فى حدود الفراغ والتعطيل فى سائر الحدود وذلك من اختلاقات الاوهام
السوداوية وتشويهات القرايح الظلمانية انما الامر هنالك على سنن الثابت
الصراح وسنة الفعلية المحضة فهناك ابدية الفيض والصنع ودوام الفياضية
والفعالية من دون تصور فراغ وتعطيل ولا توهم امتداد وسيالية ولا شىء
كلها مخلوقة فائضة عنه جل سلطانه فى الازل والاباد على الاستمرار الدهرى

والاتصال الواقعي على سنة متعالية عن ذلك الاوهام وراء الاستمرار المتصال والاتصال
الامتدادي قالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان
فاما كلام النظام على ما نقله صاحب الملل والنحل فلو كان لم يعن بقوله دفعة واحدة الدفعة
الانية والمرة الزمانية بل كان يعني بها المرة الواحدة الدهرية المتضمنة فيها المرات
الزمانية والدفعات الانية الى ابد وكان يقول والتقدم والتاخر انما
يقع في حدوثها الزماني دون حدوثها الدهري مكان قوله انما يقع في ظهورها
دون حدوثها ووجودها لكان قد اصاب محز الامر ومفصل القول ومرامي الحق ودخلة
الحكمة ولكان اخذ مقالته من الحكماء المتالهين الراسخين في العلم دون الطبيعيين
من اصحاب الغول بالكمون والبروز فاذن قد بطل قول اليهود بالفراغ من الامر والفصل
انقلعت شجرة شبهة التعطيل من عروقها واستنبت استناد الزمانيات من
الذريحيات والدفعيات والضرب الثالث منها الى صنعه وافاضته سبحانه
من غير انثلام في حريم قدوسية الحق وطوار محيطية المطلقة فقطع دابر القوم
الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين تذكرة وتكميلا هل انت متذكر ما اسلفناه
لك من قبل في شرح ما في الحديث عنهم صلوات الله وتسليماته على ارواحهم و
اجسادهم انه لابد في اطلاق الاسماء على الله جل وعز من الخروج من الحدين حد
التعطيل وحد التشبيه من سبيل ثالث الا ترى انه لما كان طباع الامكان الذاتي
هو العلة المحوجة الى العلة الجاعلة وراس ماله وعرق شجرته الفاقة الصرفة
الساذجة المفتقرة الى الاستناد الى القيوم الواجب بالذات فيجب في مذهب
العرفان ان يستيقن ان كل ذات وكل كمال ذات وكل وجود وكل كمال وجود وكل

كمال الوجود فهو مجعول الباري الخلاق وهو مفطور الفعال القاطر على الاطلاق ومرقي عالمي
الامكان جميعا صنع موجوده وهبة رحمته ومن المشبهين المصرح انه لا يهب الكمال
القاصر عنه فاذن ليس لنا محاذ من وصفه سبحانه بصفات الكمال الجملة واطلاق الاسماء
المتعالية المجيدة والالفاظ المتواطئة الكمالية عليه جميعا وذلك هو الخروج
عن حد الابطال والتعطيل واذ من المعلوم بيننا انه جل سلطانه بحقيقته وانيته و
ذاته وصفاته متحد عن جميع ما عداه متقدس عن سائر ما سواه وكل ما في منه الغلط
ادراكه فانه في الهبوط عن حريم جناب الربوبية عن اصل الانية هي فمن الواجب المحتوم
ان نعلم مع ذلك ان كل اسم نعاطاه من ثلك الاسماء القدسية وكل لفظة نستعملها
من ثلك الالفاظ الكمالية في شيء من شئونه وصفاته واعتباراته وجهاته لا يصح
ان يكون هناك الا على سبيل اخر متقدس متحد متعال عن سبيل المعنى الذي نعقله
ونتصوره من ذلك الاسم ومن ثلك اللفظة ومزايته لفظة استعملناها امكانا فكل
لفظة كمالية فهي في صقع الربوبية بمعنى اقدس وارفع مما في وسع ادراك العقول
والاوهام وكل اسم قدسي لكمال حقيقي فهو له سبحانه بمعنى اعلى واجد من ان يعقل
ويوصف والباري الحق بحيث لا يناسبه ولا يشاكله ولا يضاهيه ولا يدانيه شيء
من الاشياء في انيته وذاته ولا في شيء من اوصافه وحيثياته حتى اذا قلنا انه موجود
علمنا مع ذلك ان وجوده لا كوجود سائر ما دونه واذا قلنا انه حي علمنا انه بمعنى اقدس
واعلى مما نعقله من الحي الذي هو دونه واذا قلنا انه عالم علمنا انه بمعنى امجد واسنى
مما نعلمه من العالم الذي هو غيره وكذلك في سائر الاسماء العربية الجلالية والالفاظ
القدسية الكمالية فيجب ان نفرض على ذهن عقولنا وضعا حاتما ان تكون على اقصى

العطل المستفاد فى هذه المعرفة لا يعزب عن بالنا ان المعانى الالهية التى نعبر عنها
بهذه الالفاظ العليا التمجيدية والاسماء الحسنى الالهية ليست هى الا بنوع ادنى
واعلى من كل ما فى نفسنا ووسعنا ان نتصوره وفى قوتنا ووجدنا ان نتعقله
فهذا هو الخروج من حد التشبيه الثانى ان كل ما هو من الكمال المطلق للموجود
بما هو موجود من الاسماء والصفات يجب اثباته للموجود الحق الذى هو بارئ
الوجود وفاطر الذوات وجاعل الموجودات على الاطلاق وذلك هو الخروج
من حد الابطال والتعطيل ويجب مع ذلك ان يعقل عقلا مستفادا ان كل
اسم وصفة يثبت له سبحانه فانه بحسب مرتبة الذات ومصداقه ومطابقه
بحت نفس الحقيقة ولا كذلك الامر فيما سواه اصلا فكل موجود دونه فان ايته
صفة اثبتت له واى اسم اجرى عليه وراء اسم ذاته انما صح له ذلك لا بحسب
نفس الذات بل بحسب مرتبة متاخرة عن مرتبة نفس الحقيقة وباعتبار امر اخر
وراء سنخ جوهر الذات زائد على صرف اهل الحقيقة فهذا هو الخروج من حد
التشبيه الثالث ان حيثية وجوب الذات ووجوب الوجود بالذات هى بعينها
حيثية الوجوب الحق من كل وجه والفعلية المحضة من كل جهة فجميع حيثيات
الكمالات المطلقة وقاطبة جهات الصفات الحقيقية مضمنة فى هذه الحيثية
الحقة القيومية الوجوبية بوحدتها الحقة الحقيقية مستحقة اسماء جهات المجد
والكمال واعتبارات حيثيات العز والجلال بامرها وهذا ما قد اقر فى مقره
فى علم ما فوق الطبيعة ان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
وذلك هو الخروج من حد الابطال والتعطيل واذ ذلك بالفحص البالغ والنظر

الفائز

الفائز مستوجب ان يكون جملة الاسماء المختلفة التقديسية والتمجيدية والعقود
الكمالية الايجابية والسلبية مطابقها ومصداقها وما زانها جميعا نفس الحيثية
الواحدة الحقة القيومية الوجوبية بمرتبة ذاتها واسماء الصفات الحقيقية
الكمالية موجبها بامرها هنالك الى اسم الذات الواجبة الحقة القيومية بنفس
مرتبتها اذ هى بنفسها يستحق جملة تلك الاسماء والعقود بالذات حقيقة لا بالعرض
ولا بالمجاز فالقيوم الواجب بالذات عز مجده له جملة الاسماء الحسنى والامثال
العليا من حيث نفس مرتبة ذاته الاحدية من كل وجه وبحسب صرف حيثية حقيقته
الصمدانية من كل جهة لا من تلقاء حيثية ما وراء بحت الذات وصرف الحقيقة
اصلا لا تقييدية ولا تعليلية اذ حيثية الوجوب الذاتى بصرافة وحدتها الحقة
مثابتها مثابة جملة الحيثيات الكمالية التمجيدية والتقديسية الايجابية
والسلبية وليس الامر كذلك فى شئ من سائر الحقائق فكل ذات من الذوات
الجائزة وكل موجود من الموجودات الممكنة فانه انما يستحق كل اسم من الاسماء
المختلفة المفهومات من حيث حيثية خاصة لا يصح بحسبها الا ذلك الاسم
بخصوصها فى حقايق عالم الامكان لا يصح اسمان مختلفان بالمعنى بحسب جهة
واحدة بخصوصها ولمرتبة متعينة بعينها ومن تلقاء حيثية احدية بصرافتها و
هذا هو الخروج من حد التشبيه ولنعلم ان وجوب اعتبار الخروج من الحدين هنالك
ليس يختص بالصفات الحقيقية بل انه يعم اسم الذات واسم الوجود اسماء الصفات
الحقيقية واسماء الصفات الاضافية والاضافات المحضة واسماء الافعال
جميعا فيجب فى شريعة البرهان ودين العرفان اثبات لذات الله سبحانه خروجا

من حد الابطال والتعطيل ومعرفة ان ذاته سبحانه اقدس واعلى من مضاهاة الحقائق
ومشابهة الذوات فانه جل سلطانه ينبوع الذوات وجاعل الحقائق وهاب المهيات
خروجا من حد التشبيه وكذلك السؤال في الوجود والشيئية فهو موجود لا كسائر
الموجودات وشيء لا كسائر الاشياء من تلقائه شيئية كل شيء ووجود كل موجود
وكذلك في الصفات الحقيقية على ما قد تعرف والاضافات ايضا خارجة
هناك من حد الابطال والتعطيل ولكن سنتها في عالم الربوبية على خلاف
شاكلتها في عوالم الامكان الم يستبن في العلم الذي فوق الطبيعة ان مهيات
الجائزات مجعولة بالجعل البسيط فكل ما هو جائز الذات فانه بنفس مرتبة ذاته
وسنخ جوهر حقيقته مجعول الجاعل الحق في فعله وصنعه وفيضه واثره الصادر
عنه وان جاعل الذات والوجود يجب ان يكون ثابت الذات في مرتبة ذات
مجعوله ومتقدما عليه تقدما بالمهية وتقدما بالذات بحسب مرتبة الوجود
فاذن كل من الجائزات تعرضه اضافة المجعولية بالفعل بحسب مرتبة نفس الذات
والقيوم الواجب بالذات جل ذكره انما تعرضه اضافة الجاعلية بالفعل لا بحسب مرتبة
ذاته المتقدمة على ذات مجعوله بل بحسب مرتبة المناخرة التي هي مع مرتبة ذات
المجعولة وايضا ان الاضافات العارضة لذاته الحقة الاحدية عز سلطانه لا تكون
متعاقبة الحصول شيئا بعد شيء بالنسبة الى ذات المعروض اذ ليس هناك من
جهة ذاته الحق الا الفعلية المحضة من كل جهة بل انما لها التعاقب والتدريج
بحسب النسبة الى ما اليه الاضافة واما الاضافات العارضة لما في عالم الامكان
فعلى غير ذلك السبيل فاذن في اثبات الاضافات ايضا خروجا من حد التعطيل ومن

حد التشبيه من سبيلين وكذلك الامر في اسماء الافعال فكما انه
القيوم لا يقاس بالحقائق والذوات ولا شيونه ولا صفاته بالعوارض والصفات
ولا اضافات ذاته بالنسب والاضافات فكذلك افعاله وافاضاته لا يقاس بالافاعيل
والتاثيرات سبيل فعله سبحانه خارج من حد التعطيل ومن حد التشبيه ابداع
ثابت وايجاد صريح وتكوين بات لا وقتي ولا تدريجي ولا زماني اذ لا تعتوره
الازمنة والاوقات ولا تعرضه الحدود والامد والاحال والاوقات ولا هو
كتاثيرات الطبايع ولا كافاعيل المختارين من ذوي الهمات والاذات
ومشيته جل سلطانه لا فعال لا بعدا ايضا امرين امرين خارج من حد الجبر
حد التفويض وهو قدير من على ما يشاء فعال لما يريد فهذا من المخرج في كنه هذه
المسئلة الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله لبسط وتحصيل
انما المنتزع منه ومطابق الانتزاع للوجود المطلق الشامل العقلي المقصود
نفس ذات القيوم الحق الواجب بالذات من دون حيثية ما اصلا لا تقييدية ولا
تعليلية اذ الوجود هو شرح الذات المتقررة وحكاية حقيقة الحقيقة لا وصف
عيني او ذهني وراء ذات المتقررة يقوم بها فيصح انتزاع الموجودية فاذا كانت
الذات متقررة بنفسها كانت الموجودية منتزعة لا محالة من كنه نفسها من غير
حيثية وراء بحت الذات اصلا فالوجود هناك عين الذات والمهية نفس الانية
واما الذات الجائزة فان تقررها وحقيقتها من تلقاء الجاعل لا من حيث نفسها
وبحسب جوهرها فمطابق انتزاع الموجودية من الجائزات حيثية ارتباطها بالقيوم
الحق الواجب بالذات جل ذكره بالصدور عنه واستنادها اليه بالمجعولية

قوله لا حيثية جوهر الذات لئلا يكون حيثية جوهر الذات المجولية منورة بالذات الحقيقة لحيثية الصدور
والانبساط والفيضان والارتباط اولا بل المنورة انما هو مجرد المفهوم والمعنى الاخر هو كالمنورة بالذات
والحقيقة فيلزم حصول حيثيتين متورتين بالذات احديهما لنفسه مجولية مستندة مرتبطة بالذات الى ذات الحق
وهو المسمى بالوجود وهذا بالبرهان الباهر القاطع والاخرى المهية التابعة في المجولية والصادرة بالوجود لا بالذات
جملة وصدورا وتبعيا

لا حيثية جوهر الذات وليس سبيل الايجاد والافاضة ان يفصل من ذات المفيض الموجد
شيء او يتصل بذات المجعول الفائض امر بل سبيله انه اذا احاط علم الجاعل الفياض
بان شيئا ما من الجائزات بحسب ذاته من حيث نظام الوجود ومنتظرات وجوده
ومستحقات مجوليته حاصلة بالفعل ترتب على علمه وانبعث على ارادته في مشي
الواقع جوهر ذات ذلك الشيء وصدرت عن فياضيته وفعاليته نفس حقيقته
وسنخ هويته ومهيته كما من باب ضرب الامثال ان لم يكن فمضاهاة ومداناة و
مشابهة ومناسبة اذا تاكد شوق النفس المجردة التي لا سلطان لها على البدن
وقواها الجسمانية الا بالتدبير والاستخدام وبلغ في تاكده مرتبة الاجماع انبعث
عنه اهتزاز الاعضاء وترتب عليه حركات الاعضاء الارادية وكما اذا بدا جرم
الشمس فاض عنها شعاع النور فكما اذا مادت زجاجة زيت السراج من مدد
النار اشتعلت عنها الفتيلة والصدور اعني به المجعول والايجاد والافاضة
يطلق في اصطلاح العلم والحكمة على معان ثلثة اولها الجاعلية الاضافية
المغايرة للمجعولية والمتضائفتان حاصلتان معا في مرتبة واحدة ومتاخرتان
معا بحسب المرتبة عن مرتبة ذات الجاعل وذات المجعول فحقيقة الاضافة ليست
الا النسبة المتكررة على خلاف مطلق النسبة اذ لا يعتبر فيها التكرر بل انها
اعم واوسع وثانيها حيثية الجاعلية الحقيقية التي هي مستتبعة ذات المجعول
ومنها ينبعث جوهر ذاته وذلك كون الجاعل بحيث من تلقائه يجب عنه بصدور
هذا المجعول بخصوصه وهذه الجاعلية الحقيقية مبدأ الجاعلية الاضافية و
متقدمة عليها عن تبيين اذ هي بنبوع وجوب المجعول وفعليته ومنبع تقرره ووجوده

وهي من المراتب السابقة على جوهر ذاته والجاعلية الاضافية فرع تحقق المضافين
والمراتب السابقة مفصلة معدودة في كتابنا افق المبين وهي مضاهية متكثرة
بحسب تكثر المجعولات وفي انها ايضا ليست عين ذات الجاعل الحق على الاطلاق
بل انها امر زائد على نفس ذاته جل كبريائه كالجاعلية الاضافية اذ ليست هي من
الكمال المطلق للوجود بما هو وجود من الصفات الحقيقية للموجود الحق من حيث
هو موجود حتى يجب ان يكون هي عين حقيقة القيوم الحق الواجب ولكنها من لوازم
ذات الحقيقة القيومية وعوارضها بالذات بحسب خصوصية ذات هذا المجعول
وخيريته لنظام الوجود وتمام مناسبته وقرب جوهره بنصاب كمال الحقيقة
وقسط بهاء الانية من حريم الجناب القدوسي والقيومي وما قاله حامل عرش العلم
والتحصيل في شرح الاشارات حيث قال الصدور يطلق على معنيين احدهما امر
اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون
العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة
العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد اذ كان المعلول واحدا وذلك الامر
قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة
تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق
واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة فليس
يوزن في ميزان التفتيش القائم ولا بمعاير بمعيار الفحص البالغ اليس امكان
ذات المعلول من المراتب المتقدمة على هذه العلة الحقيقية الغير الاضافية ليس
هو بمتقدم على مرتبة ذات العلة بما هي هي بتبر وكون العلة علة لذاتها انما يستلزم

ان يكون ايجاد هذا المعلول بخصوصه لازم نفس ذات العلة بحسب خصوصية
ذات المعلول لا ان يكون هو نفس مرتبة ذات العلة بعينها بما هي هي وافاضة
المعلول الاول بخصوصه ليست هي الكمال المطلق حتى يكون عين مرتبة ذات
الجاعل على الاطلاق وكيف يصح ان يكون هي عين ذات الجاعل الحق القيوم
الواجب بالذات منعا لى الذات بوحدته الحقة عن الوحدة العددية على
ما هو المتضح لاولى العقل الصراح ووحدة افاضة المعلول الاول عددية
كما وحدة المعلول الاول وعلى وفقها فالجاعلية بهذا المعنى هي التي عبر القرآن
الحكيم عنها بالامر وقوله كنا انما امرنا اذا اردنا شيئا ان نقول له كن فيكون
وعالم المفارقات انما سمي عالم الامر لمكانة وجوده بمحوضة الامر الالهي وقوله
كن من دون مادة هي الحامل لجوهر الذات وامكانه الاستعدادي واستعداده
هو المسند عن جهتي الافاضة وقابلية التقريب وثالثها الجاعلية الحقة
التي هي كمال مطلق الوجود بما هو وجود هي عين مرتبة ذات الموجود الحق عز
مجده وذلك كونه سبحانه وفر مرتبة ذاته بحيث يجب ويصدر عنه خير ونظام
الوجود على الاطلاق ويفيض عنه كل وجود وكل كمال وجود وكل كمال الموجود
فالجاعلية بهذا المعنى مبدأ للجاعلية بالمعنى الثاني كما تلك مبدأ لجوهر ذات المجعول
المعلول ثم للجاعلية الاضافية وليست بمتاخرة في المرتبة عن امكان ذات
المعلول ناخرا بالذات كما تلك متاخرة عنه ووجوب ذات المجعول بعينه من
تلقاء الجاعلية الحقيقية ووجوب شيء ما لشيء ما يجب لم يتقرر وما لم
يجب لم يوجد ثم اذا ما وقع في دائرة الفعلية لزمه وجوبه حتى يعرضه

ويقوله

ويقوله الضرورة بشرط المحمول ولا يكون عقد فعلي منسلخا عنه اصلا لكل ممكن
محفوف بوجوبين سابق ولاحق والجاعليات الحقيقية المتكثرة التي هي بازاء
خصوصيات هويات المجعولات المختلفة تنزلات وتجليات للجاعلية
الواحدة الحقة التي هي عين ذات الجاعل الحق على الاطلاق وبالاضافة الى جميع
المجعولات والمعلولات على قياس واحد ونسبة واحدة تفصيلية فيها تبصرة
فاعلم ان مطلق التاثير وهو عبارة عن الجعل والايجاد والافاضة عند الراسخين
في العلم والالهيين من حكماء الحكمة اليمانية وفلاسفة الفلسفة اليونانية على
انواع اربعة ابداع واختراع وصنع وتكوين الابداع والاختراع متعلقان بالحوادث
الدهرية التي لها الحدوث الذاتي والدهري والصنع والتكوين متعلقان بالحوادث
الزمانية التي لها انحاء الحدوث الثلثة جميعا فالابداع جعل جوهر المهية و
فاتيس ليس الذات مركبا لليس المطلق الذاتي واخراجه من حيز العدم الصريح الدهري
من غير سبق مادة اصلا لا سبقا بالزمان ولا سبقا بالدهر ولا سبقا بالذات ولا
يكون ذلك الا في القدسيات التي هي مفارقات المادة وعلائقها على الجملة راسا
واخرا المبدعات بالمبدعية الصادر الاول وهو الجوهر العقلي المحض الذي ليس هو
مسبوق الذات ولا متعلق الوجود بشيء ووراء بحت ذات القيوم الحق الجاعل
على الاطلاق والابرقليسيون والارسطاطاليسيون من المشائين الذاهبون
الى قدم المبدعات لا ينفع عندهم السبق الدهري للعدم الصريح مع الابداع وانما
عندهم سبق لليس المطلق على ليس المبدعات في الدهر السبق بالذات لا غير وليس
الابداع بالعقل الاول اذ لا يتقدم عليه تقدما بالذات الا ذات مبدعه القيوم

جلاذكره فهو الذى قد اتيسر واخرجه سبعه الحق من الليس المطلق وزمانه بعده من الظهور
فى السلسلة الطويلة تسبق المتوسط عليه وانه يكن المادة وهذا المسلك فى
الاصطلاح منقول الشفا فى الالهيات ومسلوك الاشارات فى النمط السادس
والاختراع جعل جوهر الذات واخراج الحقيقة وانيتها من حجوف الليسية الذاتية
وجا لعدم الصريح الدهرى مع سبق المادة سبقا بالذات لا غير من غير سبق
مدة بشئ من انواع السبق ام وانما ذلك فى الفلكيات وكليات بسائط العناصر
وهن ذهب وهمه الى المقدم اعتبر فيه الاخراج من الليس الذاتى مع سبق المادة
بالذات من غير المسبوقية بعدم صريح دهرى والذاهب الى التخصيص منهم يعتبر
فيه التاييس من الليس مع سبق الجوهر المفارق المتوسط بالذات من غير مسبوقية
بمادة ومدة وبعقول سائر العقول بعد الصادر الاول مخترعات لا مبدعات
والصنع المتعلق بالحوادث الكونية الزمانية هو جعل جوهر الذات الكائنة
الحادثة واخراج نفس هويتها فى متن الواقع من حجوا الليس بحسب الحدوث الذاتى
ومن كتم العدم الصريح بحسب الحدوث الدهرى مسبوقا بالمادة مسبوقية
بالطبع والتكوين اخراج هوية الحادث الكونى الكيانى من امتداد العدم و
ايقاع وجود الكون فى عضة من الزمان مسبوقا بوجود مادته كالطور الحاملة
لامكانه الاستعدادى وبزمان عدمه المستمر مسبوقية زمانية وان فريقا يعتبرون
انواع الجعل والايجاد على ضروب ثلثة ويجعلون الصنع والتكوين نوعا واحدا
متعلقا بالحوادث الزمانية باعتبارين مختلفين صنعا بحسب اعتبار الحدوث
الدهرى وتكوينا بحسب اعتبار الحدوث الزمانى ونحن فى الصحيفة الملكوتية

وفى تقويم الايمان وفى الرواشح السماوية اثرنا طريق التثليث وجعلنا الاحداث
مستوعبا للانواع الثلثة وقلنا مطلق الجعل والافاضة اما احداث دهرى
وهو ينقسم الى الابداع والاختراع واما احداث زمانى وهو التكوين و
الصنع تارة يقابل التكوين فيشمل الابداع والاختراع وتارة يخص بالتكوين
ولكن باعتبار الاحداث فى الدهر لا بحسب الايقاع فى الزمان وافضل الابداعات
ابداع الصادر الاول وفى طريقة التثليث مسلك اخر هو مسلك النمط الخامس
عن الاشارات لشيخنا السالف حيث جعل الانواع الثلث ابداعا وتكوينا
واحداثا والاحداث افاضة الوجود الزمانى مسبوقا بالزمان والتكوين
افاضة الوجود المادى مسبوقا بالمادة بالذات لا بالزمان فكل منهما يقابل
الابداع من وجه وهو متقدم عليهما اذ لا يتصحح حصول المادة بالتكوين ولا
حصول الزمان بالاحداث والا لزم ان يكون للمادة الاولى مادة وللزمان
زمان فالتكوين والاحداث مرتبتان على الابداع والابداع هو الاعلى منهما رتبة
والاقدم حصولا والاقرب نسبة بالقياس الى جاعل كل شئ على الاطلاق و
لكنه قد خلف ذلك فى الرسالة النيروزية ذهابا الى مذهب الربيع فى الاقسام حيث
قال فيها بهذه العبارة موجد الوجود هو مبدع المبدعات ومنشئ الكل وهو ذات
لا يكون تكون ان يكون متاثرا او متغيرا او متحيزا او متقوما بسبب فى ذاته او مباين لذاته
ولا يمكن وجود فى مرتبة وجوده فضلا عن ان يكون فوقه ولا وجود غيره ليس
هو المفيد اياه وقوامه فضلا عن ان يكون مستفيدا عن وجود غيره ووجوده
بل هو ذات هو الوجود المحض والحق المحض والوجود المحض والعلم المحض والقدرة

ومتكثر اصم

المحضة والحيوة المحضة من غير ان يدل بكل واحد من هذه الالفاظ على معنى مفرد على
حدة بل المفهوم منها ومن الكل عند الحكماء معنى واحد وذات واحدة ولا
يمكن ان يكون له مادة او يخالطه ما بالقوة او يتاخر عنه شيء من اوصاف
جلالته ذاتا او فعليا واول ما يبدع عنه عالم العقل وهو جملة يشتمل على عدة
من الموجودات قائمة بلا مواد خالية عن القوة والاستعداد عقول طاهرة
وصور باهرة ليس في طباعها ان يتغير او يتكثر او يتحيز كلها مشتاق الى
الاول والاقتداء به والاطلاع لامره واقف من قربه والالتذاذ بالقرب
العقلي منه سرمد الدهر على نسبة واحدة ثم العالم النفسي وهو مشتمل على
جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة المواد كل المفارقة بل هي ملابسة
نوعا من الملابسة ومواد هاموادثابتة سماوية فكذلك هي افضل الصور
المادية وهي مدبرات الاجرام الفلكية وبواسطتها للعنصرية ولها في طباعها
نوع من التغير ونوع من التكثر لا على الاطلاق وكلها عشاق للعالم العقلي
لكل عدة منتظمة في جملة منها ارتباط بواحد من العقول المرتبة فهو عامل على المثال
الكلي المرتسم في ذات مبدأه المفارق مستفادا من ذات الاول الحق ثم عالم
الطبيعة ويشتمل على قوى سارية في الاجسام ملابسة للمادة على التمام تفعل
فيها الحركات والسكونات الذاتية وترتب عليها الكمالات الجوهرية سبيل
التسخير فهذه القوى فعال وتعدها العالم الجسماني وهو ينقسم الى اثيري
وعنصري وخاصية الاثيري استدادة الشكل والحركة واستغراق الصورة
للمادة وخلو الجوهر عن المضادة وخاصية العنصري التهيؤ للاشكال المختلفة

والاحوال

والاحوال المتغايرة وانقسام المادة بين الصورتين المتضادتين ايهما كانت
الاخرى بالقوة وليس وجود احدهما لها وجودا سرمديا بل وجودا زمانيا ومبادئ
الفعالية فيه من القوى السماوية بتوسط الحركات ويستتبع كل له الاخير ابدا ما
بالقوة ويكون ما هو اول فيه بالطبع اخر في الشرف والفضل ولكل واحد
من القوى المذكورة اعتبار بذاته واعتبار بالاضافة الى تاليه الكائن عنه
ونسبة الثواني كلها الى الاول بحسب الشركة نسبة الابداع واما على التفصيل
فيخص العقل نسبة الابداع ثم اذا قام متوسطا بينه وبين الثوالث صار له
نسبة الامر واندرج فيه معها النفس ثم كان بعده نسبة الخلق والامور
العنصرية بما هي كائنة فاسدة نسبة التكوين والابداع يختص بالعقل و
الامر يفيض منه الى النفس والخلق يختص بالموجودات الطبيعية ويعم
جميعها والتكوين يختص بالكائنة الفاسدة منها واذا كانت الموجودات
بالقسمة الكلية اما روحانية واما جسمانية فالنسبة الكلية للمبدأ الحق
اليها انه الذي له الخلق والامر فالامر متعلق لكل شيء ذي ادراك والخلق متعلق
بكل ذي تسخير وهذا هو غرضنا في الفصل الاول انتهى كلامه وله فصلين
بعد هذا الفصل في تحقيق حقايق الحروف والحرص في اسرار مقطعات القران
محض موفور وسعي مشكور فقد اورد ذلك في الجذوات والمواقيت وفي
تاويل المقطعات ونقد ذلك نقدا وبسطنا خوا القول بسطا استيقاظ
فاذن امر الافاضة من الفياض الحق على الاطلاق وبالنسبة الى شخصية النظام
الجملي لجملة الموجودات باسرها ولعالم الوجود كله ابداع وكذا بالنسبة الى

تخصيص النظام الجملي لجملة الموجودات بأسرها ولعالم الوجود كله ابداع وكذا بالنسبة
الى عالم العقول المحضة ابداع وبالنسبة الى عالم المجردات وهو مجموع العالم
العقلي والعالم النفسي امر وبالنسبة الى عموم العالم الجسمانيات خلق و
بالنسبة الى الكيانيات الكائنة الفاسدة بما هو كائنة فاسدة على التخصيص
تكوين ومن سبيل اخر الامر الالهي والنفس الرحماني المعبر عنه بقول كن في عالم
الخلق منقسم الى امر تكويني صنعي ايجادي وامر تدويني حكمي تشريعي والقيوم
الواجب بالذات عز سلطانه بنفس مرتبة ذاته الاحدية فابداع النظام الجملي
وكذا في ابداع اصل اجزاء النظام في سلسلة البدو وهو المجعول الاول فاعل
تام قيومية وفي افاضة سائر اجزاء عالم الامر وجملة عالم الخلق وعامة ذرات
نظام الوجود صانع جوهر الذات وغاية غايات الصنع والايجاد كما نفس في آ
المحضة في الامر التكويني والايجادي منتهى الغايات ومصير الاغراض كلها في
الامر التدويني التشريعي غاية الغايات السلسلة المتسلسلة وغرض الاغراض
المرتبة بحسب ذاته القيومية القدوسية فمن هذا السبيل ايضا ذاته المحضة
اول وآخر ومبدأ ومعاد لنظام الوجود ولذرات اجزاء النظام جميعا وان
الى ربك المنتهى وهذا احد وجوه اوليته وآخريته ومبدائيته ومعاديته حل
جناب مهيمنيته واحديته فلو انتزلات وحدته الحقة التي هي عين مرتبة
ذاته القيومية مرتبة الجاعلية الحقيقية التي وحدتها وحدة عددية حتى ظل
ذات الوحدة المحضة ومستنبطة الوحدة العددية للانسان الكبير الذي
هو النظام الجملي المتسق التشخص الواحد بالعدد ولا شرف اعضائه والصادر

الاول من اجزائه في السلسلة البدوية ولذلك جعل اسم هذه المرتبة نالي اسم الذات
في قوله غرقا ئلا الحمد لله رب العالمين ثم ليعلم ان المخاطب بقول كن والمامور بامر
الصدور نفس جوهر المهية بحسب مرتبة الماهية الاسمية الشارحة للاسم والصادر
نفس جائز جوهرها الصائر بالصدور حائية حقيقية فالحروف والاعداد كانها
ذهن الاعيان وضمير الواقع وتخلية الخارج فاذا انطبعت وتمثلت المهية فيها
استتبع ذلك حصولها بعينها في متن الواقع وفي نفس الامر خارج الذهن وهذا
احد اسباب استثمار الادعية والاذكار لابقاء البقية في وعاء الحصول و
لفظة استا في مظانه في غير موضع واحد من محضنا وكتبنا ان الوجوب والايجاد
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فالصدور بما هو ايجاب وايجاد من نعوت
ذات الجاعل وشئونه وهو امر الهي ونفس رحماني يعبر عنه بقول كن وبما هو وجوب
ووجود وحصول فهو اثر للجاعل ومنسوب الى الذات المجعول كالفعل والانفعال
والحركة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار ومن لطائف الاشارات ان من باب تطابق
العوالم الوجوب والايجاد بحسب درجات الحروف متحدان بالعدد وكذلك
الوجود والايجاد واذا ادخلت الالف واللام على كل منهما للتعريف حصل موعدنا من
حرف ابواب كتاب عالم الامكان باجمعها وهو ايضا عدد مجموع الحروف والنقاط
في العالم الحرفي اعني الخمسين فيتبصر استصباح لم تقرع سمعك في طبقات العلم
الذي فوق الطبيعة ان انطباق العوالم بعضها على بعض من اصول ما ضبطته القوانين
واعطته البراهين وان اساطين الحكماء الالهيين الذين يذوقون مطاعم الحقايق
وينالونها بذائقة القوة القدسية ويدركون طعوم الدقائق ويعرفونها بقوة

الذائقة الحدسية مطبقون على ان عالم الحرف كالجسد والعالم العددي كالروح
السارى فيه وهما بما فيهما من تاليفات النسب وامتزاجات الخواص منطبقان على
عوالم التكوين بما فيها من النسب التكوينية والبدائع الصنعية وكالاظلال والعكوس
والثمرات والفروع بالاضافة الى اضواء عالم الانوار العقلية بما هنالك من
ازدواجات مشافهة الجهات والحيثيات والايهاجات المنبعثة عن الشرفات
والاشراقات فمن امهات المسائل ان نسبة الثواني الى الاولى ام جميع النسب وربما
قالوا نسبة الجوهر الاول ام جميع النسب واذ روحانية الاولى العدد للحروف في
حساب الجمل بضم الجيم وتشديد الميم المفتوحة انما يعتبر بحسب شيع مرتبة الدرجة
المعتبرة بالزبر اعني الصورة الرقمية والالف روحانية درجتها الوحدة وهي تكررها
واشتمالها العدد ومبدا مراتب الكثرة ومخرج الالف المتحركة في اقليم النطق وهي
الهمزة متقدم على مخارج الحروف كلها وشبيهها الرقمي ايضا اصل اشباح الحروف
وعنصرها الاول وراسمها بامرها في تطوراتها المختلفة ولا يكون شيء من سائر
الحروف عراء عنها بل ان مرجعها ومعادها جميعا اليها في بطنان الباطن وابطن
المراتب وهي لا يتصل بحرف آخر ويتصل بها سائر الحروف الاحمسة فلذلك وضعت
بروحانيتها لان يدل على مرتبة ذات الباري الواحد الحق جل سلطانه بما هو هو
لا من حيث الاضافة الى غيره والباء زوج درجتها الاثنوة وهي الزوج الاول
واول تكاثر الوحدة وصورتها الرقمية ب وهي اول ما ترسم من تطورات ا و
تجليا تها وايهامها مصيرها في مرتبة الدقيقة التي هي اولى مراتب التبيانات فمن ثم جعلت
حرف عالم العقل والعقل الاول الذي هو افضل المبدعات واول الثواني وعنه

التعبير بالقلم الاعلى واليد اليمنى وان كان الرحمن عز سلطانه يداه المبسوطتان كلتاهما
يمين وليس في سنخ ذاته ازدواج لكثرة التخيلية وتشاقع عقد النكاح السارى
بين الذرارى المدلول عليه في التنزيل الكريم بقوله سبحانه ومن كل شيء خلقنا زوجين
لعلكم تذكرون الامر جهة مفهوم وما بالقوة وما بالفعل والجواز الذاتي بحسب
جوهر الذات والوجوب بالغير من لقاء فاضة الجاعل ومرتبتي المهية والانية وحيثيتي
الجنس والفصل المقومين للهوية ومبدعه القيوم جل ذكره هو بنفس ذاته الاحدية
الفاعل والغاية والمبدء والمعاد والاول والاخر والجيم روح صورتها ورحمانيته
درجتها من العدد الثلثة ومن خواص هذه المرتبة العددية انها جمع ما قبلها من
مراتب العدد اعني الواحد والاثنين فدرجة ج مجموع درجتي آ و ب وهي فرد والفرد
مزاجها كما مجموع درجتها ودقيقتها واسمها آ في مراتبها اربع وحروف مراتبها
ستة وعلاقة ارتباطها ب ومضاهاتها لها في الانتساب الى الكينة حد امتزاجها
بحسب الدرجة آ وعددها من حيث الدرجة وحدها ب بدرجة آ في الدقيقة و
بدقيقتها في الثانية فارتبطتها في الثانية والثالثة فلذلك كلها جعلوها خليفة
الباء في كونها حرف عالم النفس بلحاظ جوهرها وهو الطبقة الاسفل من عالم الملكوت
كما ان النفس خليفة العقل وعالم العقل الطبقة الاعلى من ذلك العالم والدال
بحسب الدرجة زوج الزوج ومربع ب وضعفها وانهاية الاولى من نهايات
العدد اعني الاربعة وهي عدد ناقص ومزاجها من مجموع آ و ب وكلها الظهور
وهي مضاهية ج في كونها رباعية المراتب سداسية الحروف وفي كون دقيقتها
فرد اول ومقتضية ب في اصطياد درجة آ في مرتبة دقيقتها وعدد مجموع مراتبها

لا اله الا الله الكلمة الطيبة التوحيدية فمن جهة تلك الخواص وهذه المنزلة جعلت حروف
الطبيعة الجوهرية بما هي هي وهي اخيرة مراتب القوى الفعالة واعتبرت في ازاء
عالم الطبايع والهاء حيث ان عدد درجتها عدد مراتب كل من سلسلتي نظام الوجود
البدوية والعودية وعدد الصلوة الفرائض اليومية وعدد اصحاب الكساء اهل
بيت العصمة والتطهير صلوات الله عليهم اعني الخمسة التي هي فرد اول مزاجها او
مبدأ الدور الثاني في الاحاد والعدد الدائر المستدير التام الاستدارة و
بحسب الطباع اول مدارات الدور الثاني من الادوار السبعة على ما قاله امام الحكمة
افلاطن الالهي في الالواح ومعلم مشائية اليونانيين ارسطوطاليس في الاصطكاكات
وهي خماسية المراتب سداسية الحروف نائلة مزاج الدرجة اعني بعينها في مرتبة
الدقيقة على وجه الاتصال كما لا تفاوت وعدد مجموع مرتبتها الدرجة
والدقيقة اول الاعداد التامة اعني الستة ومقوم جملة مراتبها من حيث العدد
الكلمة الطيبة ومسطح ق ق هو وهو كالها الظهور ع اول الاوفاق العددية
وهي الخمسة ومسطح ب ق هو اخيره نهايات العدد وهي العشرة وشكل سورتها
الرقمية الاستدارة التامة ومن اتصال درجتها بدرجة ما بعدها يحصل هو
وهو الاسم الاعظم كما وردت به الرواية عن باب مدينة العلم امير
المؤمنين علي بن ابي طالب وعند فريق من ائمة العلوم اللسانية والعقلية ان
الاصل في الله اسم الذات الاحدية القيومية هو ثم اشبعت فصل هو والحقت
بها اللام تارة فصارت له فله الخلق والامر ثم الحقت به تارة اللام الاخرى فصار
لله ولله ما في السموات والارض وتارة اخرى الحقت به الالف واللام

فصار الله فجعل علما للذات القيوم الحق تعالى سلطانه فمن حيث جامعية هذه المراتب
وظاهرية هذه المنازل والفضائل استحقت هي ايضا ان يجعل حرف ذات الباري
القيوم الحق جل سلطانه ولكن لا من حيث نفس الذات بما هو هو كما قيل بحسب لحاظ
الاضافة الى ما دونه ونسبة الاظهر فاظهر كوجود فاسواه والواو من الحروف الدائرة
التامة تكررت درجتها بعينها في اخر الدقيقة وتوسطت بينها درجة آ بمنزلة
القلب فصاهت التاء من حيث تيل درجة آ في مرتبة الدقيقة وصورتها الرقمية
ايضا وهو العدد التام فدور الاحاد اعني الستة وهي مسطح ب ق ج واول
الاعداد التامة والعدد الدائر المستدير ولكن غير تام الاستدارة مزاجها الحاصل
من اجزائها العادة نفس مرتبتها بعينها وعدد دقيقتها عدد درجة ما بعدها وهو
العدد الكامل اعني السبعة التي هي فرد اول والنهاية الثانية العددية وعدد
مجموع مراتبها ايضا فرد اول والنهاية الثانية العددية وعدد مجموع مراتبها ايضا فرد
اول فلها الخاصيات والمناسبات ساهمت التاء في كونها ايضا حروف العقل
الاول بل جملة عالم العقل ولكن لا بما هو هو بحسب جوهر الذات بل من حيث الاضافة
الى ما دونه من الطبقات والاشراق على سائر العوالم من السافلات والتاء درجتها
بحسب العدد مساوية لدقيقة حرف عالم العقل اعني الواو ومضاهية لها في كونها
فرد اول ومزاجها آ وهي النهاية الثانية للعدد والعدد الكامل كما حرفا عالم
العقل اصطادا درجة آ في مرتبة الدقيقة فكذلك هي ايضا وهي تثنية الدقيقة
عند قوم ووحدانيتها عند اخرين ومراتب الابطن على الاول اربع واخيرها الثالثة
وعلى الثاني خمس واخيرها الرابعة ولكن حروف المراتب ستة بعدد كواسجة

دائرة تامة بحسب شكل اس قوس صغر من النصف وهي خماسية المراتب سباعية الحروف عدد درجتها زوج الفرد وهو ع

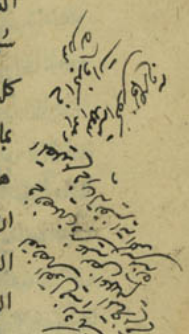
وهو كالها الظهور ومسطح ج ق هو ع

اتفاقا وعندها يحصل من جميع الدرجات ثاني الاعداد التامة اعني الثمانية والعشرين
وذلك عدد حروف الحروف وعدد منازل القمر فمن هذه الجهات تشابهت الجيم في كونها
حرف عالم النفس لا بحسب جوهر الذات من حيث هو هو بل اخذت مضافة الى جملة
ما لها عليه سلطان التدبير والتاثير من سائر الطبقات والعوالم والحاء عدد
درجتها الثمانية زوج الزوج الثاني ومسطح بالزوج الاول فهو زوج
الزوج الاول ومزاجها درجة الزاي كما مزاج ودرجة الجيم وهي اخر مدارات الدور
الثاني كما انها اخر مدارات الدور الاول واتصلت بدرجة آ في مرتبة الدقيقة كما
الباء ولمرتبتها خمس وحروفها ستة وجميع الدرجات اليها مربع حرف عالم العقل
من حيث الاضافة الى اول الاعداد التامة وضعت لان يكون في ازاء عالم الطبايع
والصور النوعية وجعلت حرف الطبيعة الجوهرية التي هي اخر القوى الفعالية و
لكن لا كما هي هي كما قيل بما لوحظت مضافة الى ما يجري لها عليه الحكم بالولاية والتصرف
والطاء بحسب الطبايع اول المدارات الاربعة في الدور الثالث من الادوار
السبعة وبحسب الادوار الثلثة العددية اخر المدارات التسعة في دور الاحاد
خامسة المراتب سداسية اجزاء المراتب عدد درجتها النهاية الثالثة العددية
وهي التسعة المتحصلة من جمع ب وز ح وط او دوهي عدد ناقص ولها اجزاء
عاد ان مزاجها منها كحرف عالم الطبيعة لا من حيث الاضافة وهي اخرة امهات الحروف
واخر اصول الاعداد كما الهيولى جوهرها اخيرة مراتب السلسلة البدوية وتقوم
الذات بالصورتين الجوهريتين الجسمية والنوعية المستتبع بهما وجود
الطبيعة الجوهرية وعندها يحصل من الكمال الظهوري اي من جميع الدرجات

المسادق

المسادق تضرب هي في ط اسم اول الاشخاص البشرية ادم عم والتكسير المثاني لسطح
اول الاوفاق العددية وليس حقيقة الوفق الا انحفاظ وحدة مرتبة عددية
بعينها في كل متلع وقطع مع اختلاف الظهورات وتخالف مراتب الاعداد في بيوت
الاضلاع والاظفار المسطح على محاذاة انحفاظ الوحدة الشخصية المبهمة الهيولى
عالم العنصري في مراتب اختلافات الانفصالات والانفصالات والتبدلات
والانقلابات في صورها الجوهرية الشخصية والنوعية كما الحركة التوسطية
لمتحرك شخصي بعينه واحدة وحدة شخصية مبهمة بالقياس الى الكون الاكوان
في الحدود الوسطية منحفظة بشخصيتها في جميع تلك الحدود فلا جرم من حجة
هذه الخواص والمناسبات جعلت الطاء حرف الهيولى ووضعت لعالم الهيولى
واذ لا يتصحح للهيولى وجود بالاضافة الى شيء تحتها فلا يصح لها حرفان فاذن فكما
نجد عند ترتيب الوجود فكك تنفد عنك رتبة الاحاد وينبتدأ من بعدها
دور العقود ورتبة العشرات والياء اول مدارات ثاني الادوار الثلثة العددية
وثاني المدارات بحسب الطباع في ثالث الادوار السبعة الحرفية عدد
درجتها العشرة اول عقود العشرات وجذر اول عقود المآت وغاية نهايات
العدد والنهاية الرابعة التي هي النهاية الاخيرة والمرتبة الجامعة ينتهي عندها
دور العدد ثم يعود الى الواحد وهي منتهى بسائط الاعداد واخر مفرداتها
ثم منها بداءة التركيب فيضم اليها الواحد ويتم احد عشر وذلك عدد مجموع
مرتبتها الدرجة والدقيقة واول الاعداد المركبة والفرد الاول في المركبات
ومزاج العشرة من اجزائها العادة حرف الطبيعة من اضافة التصرف والتاثير

اعنى ح وتحصلها من تعشيرا ومن جمع ح و ر حرف النفس بالاعتبار وكذلك من
جمع تحرف العقل بما هو هو وح حرف الطبيعة بما هى مضافة وكذلك من ر حرف
العقل بما هو مضاف و ر ح حرف الطبيعة بما هى هى وكذلك من ضرب ح حرف البارى
سبحانه من حيث اضافة الابداع والايجاد فى ح حرف العقل بما هو هو فلذلك
كله جعلت ح حرف الابداع ودلها على اضافة الاول الحق تعالى سلطانه الى العقل
بما هو ذات لا بما هو مضاف الى ما بعده بل الى عالم العقل كله من حيث هو هو
هذا ما ذهب اليه شيخنا السالف وقلده فيه الاتباع والمقلدون وعندى
ان هذا المذهب ليس برصين وان صار سبيكة غير وذين وكلا زين والصراط
السوى هو ان الكائنات مرتبتها الواحد بالعدد الذى هو مبدأ الاعداد و
الوحدة العددية التى من تكررها يتحصل حقيقة الكثرة والبارى الواحد الحق
سبحانه متعالى العز والجلال عن ان يوصف ذاته الحقة الاحدية بوحدة عددية
بل الوحدة العددية قصارها انها ظل الوحدة الحقة الحقيقية فاذن انما
رتبتها ان يدل بها على القيوم الحق بحسب مرتبة ما عليه الحقيقية سبحانه و
امره الابداعى جل سلطانه بما ان نفس مرتبة ذاته القيومية الوجوبية يلزمها
وينبعث عنها ذلك لا من حيث اعتبار النسبة الى ما يصدر عن ذاته بذاته و
يترتب على محوضة امره وصرافة ابداعه عن جوهر الذات التى هى اجل مبدعاته
واول مجعولاته ثم عوهم اذ انها على ما قد تعرف من الجهات والحيثيات وتشكل
صورتها الرقمية من تطور اكمل صورة القطر وقوسين متصلتين هما نصف
الدائرة عن جنبتيها اليمين والشمال وصورة رقمها العددى عند الحكماء على هيئة



قوسين

قوسين مرسومين على آفى جهتى العلو والسفل فلوحظت بما هو كك وجعلت حرف
افاضة الذوات وايجاد الممكنات فدلها على الامر الافاضى والجاعلية الايجادية
اى النفس الرحمانى والقوى الفعالى على الضروب الاربعة الابداع والاختراع
والصنع والتكوين بالنسبة الى عالمى الامر والخلق بما فيهما من المراتب الخمس
فى السلسلة البدوية والمراتب الخمس فى السلسلة العودية جميعا بالنظر الى نفس
ذات البارى القاطر على الاطلاق اذ بحيثية الفيض العام والجود الشامل وسنته
الرحمة الواسعة وبالنسبة بالنظر الى ذوات المقدورات وهويات المجعولات ما سرها
اذ مستدعاة مهياتها ومبتغاة حقائقها بحسب فقر جوهر الذات ولسببية طباع
الامكان ان تستند الى الجاعل القيوم الواجب بالذات جل ذكره تبت وبحيث
لوحظت بما لها من الخصوصيات جعلت حرف العقل الاول بل حرف عالم العقل
بما له من الجهات بحسب جوهر الحقيقة بحسب الاستناد الى صقع جناب الربوبية
والاستفادة والاستضاءة من شعاع نوره ثم وايضا دلها على عالم العقل وجعلت
حرف ما يترتب على الابداع وينبعث عن محوضة الامر الابداعى وكلى لا بحيث بحسب
نفس جوهر الحقيقة بما هى هى ولا باعتبار النظر الى طوار الجناب الاعلى بل بحسب
الاضافة الى الجنبة السافلة بالتاثير فيها والاشراق عليها باذن الله سبحانه
من ثلقاء الفعلية المستفادة من فعاليته والشعاع المقتبس من نوره وهو
اول ما له الوجوبان والاحق بالاستناد الى ابداعه حيث تحقق لحاظ اختلاف
الجهتين اختلف رقما ٢ و ٣ عند الحكماء فى جهتى اليمين والشمال على التعاكس

١٧ السابق ص

ومن الافاضيل المشهور عندهم ان وجعلت حرف عالم العقل لما ان الحيثية الاولى
في حد ذاته ست حيثيات تلزم ذاته المتقررة بالفعل المحضة الانية والحق الذاتي
والوجوب بالغير وتعقل ذاته عقلا حضوريا وتعقل ذات الجاعل بعقله الامكان
فمنهم من ارجعها الى حيثيات ثلث ومنهم من ارجعها الى حيثيتين والتحقيق
ان الحيثيات اللازمة لذاته الصادرة بالفعل اثنتا عشرة حيثية متضمنة
في تلك الحيثيات وكذلك ح وح حرفان لعالم النفوس اعني الطبيعة الاخيرة
من عالم الامر بحسب الاعتبارين والخلاف رقمي النفس الطبيعة اعني ٧ و ٨ في
جهتي العلو والسفل على التعاكس لكون العالم النفس فوق عالم الطبيعة وط
حرف عالم الهيوليات آخر السلسلة البدوية وحامل القوة الانفعالية
ومحل الامكانات الاستعدادية لما انها مربع ومحصلها من الحروف الامر
الابداعي وح حرف الطبيعة وكذلك من ح وح وط معشوقها وازاجها وفضل
درجتها على ازاجها ومقومها ح وهي اخر اصول الاعداد ودورتها ومنتهى صور
الارقام فاما في حيث انها المرتبة الجامعة والنهاية الرابعة ومن تعشيرها
ومن تضعيف ح وهما حرفا الامر الابداعي والفيض الفعالي ومن جمع آخر
حروف ياضية القوة الفعالية الغير المتناهية لا الى نهاية وط حرف حامل القوة
الانفعالية الاستعدادية لا الى نهاية وكذلك من جمع حروف العقل وحروف
الطبيعة ومن جمع حروف النفس ومن تخميس حروف العقل ومن ازاجها حروف
الطبيعة وفضل درجتها على ازاجها حروف العقل فمن المستنبين البات و
المنضح الصراح ان المدلول عليه بها اما نسبة الامر الابداعي والفعالية

وكلك دوح كلاهما لعالم الضايع من دنبك الاعتبارين صح

الايجادية

الايجادية المطلقة للمبدع الحق في الفعال على الاطلاق تعالى سلطانه بالاضافة
الى نظام الوجود كله من صدر البدو الى ساقة العود متوالي الازال الى منتهى الابد
واما متعلق هذا الامر المترتب عليه المتبعث عنه وهو الانسان الكبير الذي هو الشخص
المجملي لنظام عوالم الوجود بارسها وحصيلتها من السلسلتين البدوية والعودية
والمراتب الخمس في كل منهما باصليتها وفضليتها وهذا الشخص المجملي والانسان
الكلي مبدع محض جاعله التام ومبدعه القيوم وعلته التامة عناية الاولى
لا يتصور بالنسبة اليه الاختراع فضلا عن التكوين كما الامر فما ترى اجزائه
وافضل اعضائه فكيف يعقل ان يكون مجموع ما سوى الله الواحد الحق
متوقفا على امر ما غير ذاته الاحدية وجاعليته الابداعية وما تمسك به انها من
ضرب ح في ثلثما يظهر جدواه من المسئلة الغامضة المعبر عنها بقولهم العدد
عقل متحرك وفي كتاب النفس من طبيعيات الشفا النفس عدد متحرك وسنلقيها
عليك من بعد قبل ان شاء الله تعالى العزيز عند بسط القول في تحقيق امر القلم
لا في كونها موضوعة للدلالة بها على الاضافة الاولى الى العقل بالابداع فليتعرف
وليتبصر الحاذق واستتمام ثم انه قال في هذا الفصل بعد ما ذكر ولا يصح الاضافة
الباري او العقل الى النفس عدد يدل عليه بحرف واحد لان ح في ية وح في ح
ويكون للامر هو من اضافة الاول الى العقل مضافا الى ل وهو من ضرب ح في و ويكون
الخلق وهو من اضافة الاول الى الطبيعة مضافة م لانه من ضرب ح في ح لان الحا
دلالة الطبيعة مضافة ويكون التكوين وهو من اضافة الباري الى الطبيعة
وهي ذات مدلولا عليه بالكاف لانه من ضرب ح في ح ويكون جمع نسبتي الخلق

والامر اعنى ترتيب الخلق بواسطة الامر اعنى اللام والميم مدلولا عليه بحرف ع وجميع
نسبتى الخلق والتكوين اعنى الميم والكاف مدلولا عليه بالسين ويكون مجموع
نسبتى طرفى الوجود اعنى الآدم والكاف مدلولا عليه بالنون ويكون جمع نسبتى الامر
والخلق والتكوين اعنى لم ك مدلولا عليه بص ويكون اشتمال الجملة فى الابداع اعنى
ى فى نفسه ق وهو ايضا من جمع ص و ف ويكون بردها الى الاول الذى هو
مبدأ الكل ومنتهاه على انه اول واخر اعنى فاعل وغاية كما بين فى الالهيات مدلولا
عليه بالراء ضعف ق وذلك غرضنا فى هذا الفصل انتهى كلامه وهذه المقالة
ايضا ليست بالمركون اليها عندى بجملتها بل ان الامر فيها متشابك والذى
يثلج به النفس ويستنيم اليه الفؤاد فى تامل ادق ونظر ابلغ هو ان ك من ضرب فى
حرف الامر الفياضى الفعالى من حيث نسبته الباري سبحانه الى ما سواه بالمبدئية
والافاضة فى ا حرف الطبيعة بما هى ذات لا بما هى مضافة و مزاج ط حرف
الهيولى بما هى ذات الحامل للقوة الانفعالية واول مدارات العدد
الزائد فى عقود دور العشرات اجزاء العادة انما هى من البسائط الاصول
والمفردات آ و ب و ج و د و ه و ى ومزاجه كيف من المركبات ومزاج اب وهو من
الاعداد الناقصة يه ومزاج يه مزاج اجزاء العادة من البسائط وهى آ و ب و ج
و ى ومزاج ى ج حرف الطبيعة بما هى مضافة فهنا اندمج فى تحصل ك حرف
الطبيعة من سبيلين فاذن المدلول عليه بالكاف اما هو التكوين بخصوصه
اى الامر الايجادى التكوينى المتعلق بعالم الطبيعة من حيث اضافة الباري
سبحانه الى الطبيعة بكلا الاعتبارين جميعا وهو اما متعلق هذا الامر المنبعث

عنه

عنه اعنى مكونات عالم الخلق وكائنات اقليم الصنع ومركبات سلسلة العود بنوعيها
واضاميمها فاطبة وفى ذلك آية بينة لذوى العقول الصريحة ان تاثيرات
الطبايع وافاعيلها انما هى باذن الله سبحانه وان الايجاد والافاضة على الاطلاق
لا يكون الا من ذلقاء فياضيته ومن سلطان فعاليته وقد نص على ذلك معلم
مشائية يونان ارسطوطاليس ومن منتشعيته وفى حزبه ولكن من ضروبه فى
ومن تعشيرج وهى معراج درجة ج وصعود المرتبة منزلة درجتها فى دور عقود
العشرات منزلة ق فى دور مراتب الاحاد وروحانيتها عدد زائد مزاجه مجموع
ك ومزاجه وفضل المزاج على ذى المزاج اول الاعداد الزائدة وعلاقة الارتباط
لها بالنسبة الى آ متكونة المطرفين قاولى طبقتى دقيقة اللام آ ول متصلة الكتيبة
بها واولى طبقتى دقيقة الالف ك وا منفصلة الذات عنها ومن هذه المنزلة
كانت مقتضية ان دل الاشارة على الامر الابداعى واضافة الباري الى القيوم الى كل
عالم الامر بخصوصه بالفاعلية والغائية والمبدائية والمعادية واخرى لمجموع
الابداع ومتعلق هذه الاضافة اعنى مجموع عالم الامر وجميع مراتب الامريات
وهويات الابداعيات الشواهق والعوالى من العقول والنفوس باسرها
فى وجودها وتمامينها وبدوها وعودها وذاتها وفعلها بما هى ملحوظة الاستتمام
فى تلك الجهات والاعتبارات الى بارئها الحق سبحانه فليحظ ان فاعيل العقول
الفعالة وتاثيرات نفوس المدبرة بامر فعاليته وصنع تدبيره ومن هناك اعتبر
تكرير اللام بين الالف والهاء فى حمى الاول والاخر فصار الله علما للذات القيومية
الفعالية المحققة الاحدية وكان تركيب لا اله الا الله كلمة التوحيد من هذه الحروف

لاغيره م بحسب الطباع اول الدور الرابع من الادوار السبعة وبحسب الرتبة في
الادوار الثلثة العددية المدار الرابع من مدارات دور العشرات منزلتها في
دور عقود العشرات منزلة ثانية م ودور مراتب الاحاد والعلاقة بينها وبين اسكرة
من الطرفين فثانية م آ وفي هي من الحروف الثلثة الدائرة لتامة الاستدارة
تكرر درجتها في الدقيقة وعددها عقد الاربعين زوج الفرد البالغ تمام
نصاب الكمال وهو عدد زائد مزاجه من اجزائه الفادة عدد درجة ن اي عقد
الخمسين وقد تكرر ايضا في مرتبة الدقيقة اعني يم ومجموع مرتبتي درجتها ودقيقتها
عقد التسعين نصاب كمال درجة ط وكون درجتها محتملة من ضرب ي في ح من
ضرب ح في ى وح فوقهما حرفا الطبيعة غير محيطة ثلاثة في جعلها حرف الخلق كما
استسر ليست هي معراج كمال حرف الطبيعة والطبيعة جوهر سار في الجسم هو
المبدأ القريب لافاعيل محله الثانية نعم وجها في الكمال لاستلاءها هي نزالة الجسمانية
وسفالة الهيولانية واعتلاؤها بقوة الاخاطة الروحانية واستعلاؤها
بسلطان الاستيلاء العقلاني ولذلك كان من الاصطلاح الشايع عند
الحكماء الراسخين اطلاق الطبيعة المدبرة الجزئية على النفس الناطقة وبهذا
اطلاق الطبيعة الكلية على العقول المفارقة العقالة واطلاق الطبيعة الفعالة
الكلية الحقيقية على مدبر نظام الكل وممسكه وحافظه ومقيمه اعني العناية
الاولى الالهية ولعله لهذا تخذ هذا الاصطلاح في الشفا اساسا بنى عليه الالهيات
وفي الطبيعيات وفي كتاب البرهان وعندهم ان كل ما في العالم فهو طبيعي
بالنظر الى النظام الجملي الكلي وان كان غير طبيعي بالنسبة الى النظامات الجزئية

اطلاقات الطبيعة في الطبيعيات و الالهيات

الجزئية

الشخصية وقد بسط القول فيه التلميذ في التحصيل فاذن الحق ان يبقى الميم حرف
المبدائية والمعادية الاولية والاخرية والفاعلية والغائية فتارة يدل
لها على الامر الابداعي من حيث الفاعلية والغائية والقيومية الاحاطية
من حيث الاولية والاخرية والمبدئية والمعادية بالاضافة الى انوار
القاهرة العقلية والذوات الامرية النفسية والعقول المفارقة التي
هي الطبائع المجردة المستخدمة للطبايع الجسمانية وبيولها ارباب الانواع
وتارة اخرى على مرتبات هذا الامر ومتعلقات هذه الاضافة بحيث يشملها
في البدو ومصيرها في العود فاما ان يكون م الدرجة ميم المداعية وم الدقيقة
ميم المعادية وهي الواسطة بمنزلة القلب لكمال الجامعية المرتبة الجامعة
المرتبة الجامعة للبداءة والنهاية واما ان يكون م الدرجة ميم الملكوت
الاعلى وم الدقيقة ميم الملكوت الاول لكون النفس خليفة العقل وهي الواسطة
اشارة الى استجماع جميع الشيون والاشتمال على جميع الصور ولا يبعد ان
يجعل الميمات للملكوت الاعلى كناية عن ان النفس النفسية الناطقة
البشرية عند استتمام مرتبة العقل المستفاد والاستكمال النصاب التاله
والتقدس ومهاجرة اقليم الحس ومراضة عالم الهيولى التي هي الحقيقة القريبة
الظالم اهلها ينسلخ عن عوارض النفسية ويستحق اسم العقل الناصع ويتحرط
في سلك الملكوت الاعلى ويكون مشابها في آخر السلسلة العودية مثلا
العقل في اول السلسلة البدوية فاذن كما كان العقل اول المراتب في
سلسلة البدو يعود فيصير في سلسلة العود آخر المراتب فيتكرر الملكوت الاعلى

فى دائرة الوجود فى النظام الكلى اولا واخرا كما حرف الميم فى الدائرة الحرفية ومن الحكماء
من جعل الدرجة ميم المجردات اعنى مطلق عالم الملكوت جملة ودرجة الدقيقة ميم
الماديات جميعا اعنى عالم الملك على الاطلاق لكون عالم الملك فرع عالم
الملكوت وفى الواسطة اما العالم المثالى الذى هو البرزخ المتوسط بين المجرد
والمادى واما اشارة الى المراتب العشر البدوية والعودية او الى جامعية القوة
الفعالة الجامعة الصور حيث الافاضة والتفعيل وجامعية القوة المنفعلة
الجامعة حيث الحاملية والانفعال وان منزلتها فى دور عقود العشرات
منزلتها فى دور الاحاد وهى من الحروف الدائرة روحانيتها عقد الخمسين عدد
جملة الحروف والنقاط وكلها الظهورى بحسب بدو العقود والوفق العيسوى
كما هو كلها الظهورى بحسب بدو الاحاد الوفق الادمى وحرانيتها ست الخامسة
اخرها وحروفها وحرانيتها ثمانية وعددها مضروب فى ى وهو المتحصل من جمع
النسبتين الكونية الحقيقية والابداعية الامرية اعنى ت و ل وهما طرفا
نظام الوجود فاذن هى محققة بان تكون لدائرة عوالم الامكان ويدل عليها
كتاب نظام الوجود ان الاولى قوس الدرجة للامكان الذاتى وان الاخيرة قوس
الدقيقة للامكان الاستعدادى وفى الوسط بمنزلة المركز للوجوب الغير كما فى
الدائرة الواوية الحاشيتان للوجوبين السابق واللاحق والواسطة للامر
اى الابداع والايجاد فالامكان الاستعدادى وصف المادة قائم بها ومتاخر
عن وجودها والامكان الذاتى من المراتب السابقة فهو قبل مرتبة الوجود قبلية بالذات
فى الحاظ العقل ولكنه غير منسلخ عن مقارنة الوجود والوجود بحسب نفس الامر لانه والامكان

سلبا

سلبا بسيط الطرفين فى الذات الا انه لبسيطة الذات المتقررة من حيث نفس الذات
حين ما هى متقررة من تلقاء الجاعل ولذلك كان بالقوة اشبه منه بالعدم وكان له
تعلق ما بالجاعل من تلك الحيثية بالعرض وربما قيل النونان سلسلة البدو والعود
او للعالمين الاعلى والاسفل او للامرين التكوينى الايجادى والتدوينى التشريعى
والواو كناية عن الوجوب الغير او اشارة الى ان النظام تام لا يتصور ان يصير السين
دائرة حكمية روحانية متساوية الدرجة والدقيقة بحسب عدد درجتها فى عقود العشرات
نصاب كمال اول الاعداد التامة فى مراتب الاحاد وقد تكرر فى مرتبة الدقيقة وهو عدد
زايد من اجزائه العادة ماة وثمانية وهى خاصية المراتب اخرتها الرابعة و
حروفها ثمانية وقد جعلت حرف حقيقة الانسان ومرتبة الحقيقة المحمدية من وجه
الاول الخامس جمع حروف عالم الملك وحروف عالم الملكوت وكل الانسان
مؤلف الحقيقة من جوهرين احدهما البدن المتحرك الهيولانى وهو خلاصة كونات
عالم الملك والاخر النفس الناطقة الملكوتية وهى سلالة مبدعات عالم الملكوت
الثانى انها مجموع حروف عوالم الامكان بجهاتها فى المراتب العشر البدوية
والعودية التى هى قطر دائرة نظام الوجود والانسان ايضا وهو العالم الصغير بحقيقته
الجامعة وبمرتبة عقله المستفاد من مراتب نفسه المقدسة المتاخرة لسخة الهية وطابقة
لكتاب الله المبين الذى هو العالم الكبير اعنى جملة العوالم بسطا بها الجملة والفاتحة الى الخاتمة
الثالث انها مجموع ضربين فى الف عالم الحرف عدد زايد متحصل من ضرب ب فى ى ومن ضرب ج
فى ى ومن ضرب ج فى ب من مراجحة ماة وثمانية فضل المزاج على ذى المزاج عدد صور الجوات
المرصودة وتضعيفه اعنى مجموع مرتبتى الدرجة والدقيقة ماة وعشر من حاصل التضعيف

ايضاً عدد زائد مراجعة ضعفه اى مائتان واربعون وايضاً هو نصاب استكمال العدد التام
هو الستة وايضاً هو اول عدد يصح منه اكثر الكسور التسعة ولهذا الفضيلة اعتبر
الفرج الستين في طبقات العلوم التعليمية وكان وتر قوس سدس الدور مساويا
لنصف القطر والجيب الموضوع لنصف سدس الدور مساويا لقوسه وكل الانسان
يجب درجة جوهره الجسمي وروحه النجادي الجسداني وهي الجنبة السافلة من الحقيقة
الانسانية قد اعتاده عن انواع عالم المكونات بجاهم الذي اكرم النعم واختص من
بينهما بلطائف البدائع وغرائب الحكم فجاهر الاطباء والمشرحين ادركوا في تشريح بدن
الانسان جملة الاف من المنافع والمصالح والغايات والفوائد وعدوها تعداد
وفصلوها تفصيلا مع ان بضاعة قوة الادراك البشري من المعرفة مزجاة وما اوتوا
من العلم الا قليلا ومن المستبين ان الجنبة العالية وطبقته الاعلى اعني النفس المجردة
الملكوتية التي هي ثمانية اقليم القدس وقبة ارض عالم العقل اوسع واتم من ان يعتبر
محصاً او درجات غير محصورة كما قال معلم المشائين ارسطاطاليس في اثولوجيا النفس ليست
في البدن بل البدن في النفس لانها اوسع منه وان اراد ان ينظر الى صورة نفسه المجردة
فليجعل من الحكمة مرآة الرابعة ان السين اعني المائة والعشرين عدد ثلث الدور وقطر
ثلث نقطة من فوق تبلغ مرتبة الشين المعجمة اعني الثلثمائة والستين عدد محيط الدائرة
الثامنة بتمامها وكمال النفس العاقلة الانسانية المفطورة هي ذاتها في الفطرة الاولى
على مرتبة العقل المنفصل الهيولاني تستكمل في المرتبة الثانية مراتبها الثلث العقل
بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد بالاستفادة والاستشراق من العالم
الاعلى فاذا بلغت في الاستكمال النصاب الاعلى والمرتبة القصوى صارت عالما قدسيا

عقليا

عقليا مضاهيا للعالم الكلي الوجودي ومن حكم التنزيل الحكيم قوله الكريم سبحانه ذو
الدرجات ذو العرش يعني الاضافة الى الفاعل اي رفيع درجاته او رافع الدرجات
وعدد رفيعتين اي الثلثمائة والستون الخلص ان شئت بنزل السوية العدلية
والاستواء الاعتدالي والانسان من الجسد البدني الهيولاني من تفاعل الصور
النوعية وتكاثر الكيفيات الفعلية والانفعالية اعدل الامزجة الجسمانية وافضلها
واقربها من الاعتدال الحقيقي ومزاجه العقلاني لنفسه المجردة عن تعادل اعراض الاجزاء
القدسية وتقاوم اصول الملكات الملكوتية وتضاعف اشعة الاشراقات
العقلية المنعكسة عليها من عالم الانوار الفياضة اعدل الامزجة النورية واهلها
واقربها من النور الحق والبهاء الباهر كما استقر جرم الارض في وسط عالم الاجسام
بتعادل اثقال الجوانب وتقاوم مدافعات الاطراف باذن الله سبحانه من اصول
الاساطين وعماد الدعائم فكذلك الانسان الفاطر المقدس المثالي القائم بالقسط
بجوهر نفسه الناطقة التي هي ارض روح الحقائق وام معان الصور العلمية و
الجواهر العقلية وفلك استواء تقاوم الاسماء والصفات وتعادل الاخلاق والملكات
في دار الاستقرار في وسط العالم العقلي مستوي الوزن في كفتي ميزان حقيقة
الاستواء الاعتدالي والسوية العدلية بحسب استكمال انصاب كمال قوتيه العاقلة
والعاملة وكما قال اوميرس اليوناني خير امور العالم الحسي واعدلها واوسطها وخير
امور العالم العقلي واعدلها واجلها وافضلها اعلاها وفي الحديث
باب مدينة العلم ودار مدين الحكمة مولانا امير المؤمنين عليه السلام كاشي بغير حيث
بنزر العلم بغير حيث بغرز ثم من اسرار تطابق العوالم والامر بنع عنه بصر المتبصر

العارف انه كما في الكتاب المبين الايجادي الابداعي المحتوي على رطب طبايع الامكان
ويابسه ريد والفاتحة العقل وختم عود الساقة الانسان المثالي المتقدم
الصادر بعقله المستفاد كتابا جامعا وعالما عقليا مرتبة في الساقة من مرتبة
العقل الاول في الصدر وكذلك في الكتاب الكريم الانجائي والمصحف المجيد
التنزيلي عليه هذه السنة حرف العقل اعني باء البسملة في الصدر وحرف
الانسان اعني سين والناس في الساقة ليطابق المصحفان الفعلي و
القولي في الفاتحة والخاتمة وهذا النمط من النظر ضرب من البسط على زنة
سدرة المنتهى وكتاب تاويل المقطعات بالله سبحانه لاتمامهما والعين
منزلتها في دور العشرات منزلة الراء في دور الاحاد روح درجتها معراج
روح درجتها وهو عدد زائد فضل مراجه عليه وتحصله من ضرب ثه في ي
ومن جمع ي وش ومن جمع ك وت ومن جمع ل وم فعلى قياس ما مر
يكون عروج درجة حرف النفس بما هي مضافة مقتضاه الانسلاخ
عن النفسية والارتقاء من مرتبتها الى مرتبة العقل والصعود من درجة
التدبير الجزئي الى درجة العناية الكلية فيكون ح موضوعه نادرة
لخصوصية طبقة من طبقات عالم العقل وهي طبقة العقول المفارقة
المدبرة المتعلقة بطبايع الانواع الجسمانية التي هي من الصور النوعية
الجوهرية المنطبعة في موادها بمنزلة الارواح من الاجساد وبمنزلة
اولات الاظلال من الاشباح الجوهرية بالقياس الى الظلال الحاصلة
عنها بارباب الانواع ومدبرات الطبايع بنسبة كل منها في سلطان

التصرف

التصرف وغاية التدبير بالقياس الى جملة افراد النوع على العموم واستخدامه
الصورة النوعية بنسبة النفس المجردة الى بدنها الشخصي بخصوصه في
سلطانها عليه وعنايتها به وتدبيرها له واستخدامها الطبيعة الجوهرية
وقواه الادراكية والتحريكية في جميع الامور كما النخاع خليفة الدماغ
والطبيعة الجزئية المنطبعة خليفة النفس المجردة الشخصية والنفس
الملكوتية الامرية خليفة العقل الابداعي فكما ان الصورة النوعية الكلية
المنطبعة خليفة العقل المدبر وظلمه وظله وهو بالحقيقة الصورة
النوعية المجردة وتارة اخرى للدلالة بها على العناية الصوتية و
الرحمة الفياضية والافاضة الرحمانية للقيوم الواجب بالذات عز سلطانه
بالنسبة الى هذا الاقليم العالم العقلي بخصوصه والاستمساك بها من
جمع ل وم فيكون المدلول عليه بها جميع نسبتي الخلق والامر في ترتيب
الخلق بواسطة مناظرة حسبان ان م حرف عالم الخلق وقد استبان لك
سبيل الامر بهذا لك والفاء بحسب الادوار السبعة من جهة اعتبار
الطبايع اول المدارات في الدور الخامس وبحسب الادوار الثلثة العددية
منزلتها في دور عقود العشرات منزلة الحاء في دور الاحاد اعني حرف
الطبيعة بما هي مضافة فعقد الثمانين عروج مرتبة الثمانية وهو عدد
زائد مراجه فو فضل المزاج على صاحب المزاج كوذلك مزاج مو
عدد اجزاء النبوة في حديث عم الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزء

من النبوة وقد ديتان فضل مزاج ش على ش تح فضلا على عدد اجزاء النبوة
درجة حرف العقل اعني ث وش من حيث درجتها حرف الانسان
ومن حيث مزاجها الزايد حرف مرتبة الحقيقة المحمدية التي هي كمال مرتبة
نوع الانسان والنبوة هي كمال مرتبة القوة القدسية للنفس الانسانية
فاذن يكون ش مرتبة الحقيقة المحمدية بحسب فضل مزاجها عليها وهو تح
ويكون فضلا تح اعني مرتبة الحقيقة المحمدية على مواعني عدد اجزاء النبوة
بدرجة حرف العقل وهي ث دلالة عقلية على ان صاحب هذه المرتبة
الكريمة وهو خاتم النبيين صلعم افضل النبيين باصليتهم بما انه عليه السلام
في اخر سلسلة العود بمنزلة العقل الاول في سلسلة البدو من حيث
انهما بحسب القرب من نور الانوار ومبدئ المبادي جل سلطانه على نسبة
واحدة فلذلك كان العقل الاول فورخاتم النبوة ونطق لسان
مرتبة المحمدية صلى الله عليه وآله وسلم تارة بقوله اول ما خلق الله العقل
واخرى بقوله اول ما خلق نوري فلنقبضه ثمان علاقة الارتباط
للفاء بالنسبة الى الالف متكررة من الطرفين من حيث ان درجة آ
في دقيقة الفاء ودرجة فا في دقيقة الالف كاللام والكاف هي
في اللام اشد وحروف مراتب الفاء حروف مراتب الالف بعينها
فلما كانت مرتبة فا ارتقاء حرف الطبايع بما هي مضافة وملحوظة
من حيث استتباع الآثار ومبدئية الافاعيل اعني ح وضرب
ح حرف الطبيعة في ح حرف جامعية مراتب نظام الوجود كلي وسطح

ب حرف العقل في ح حرف عوالم الملكوت وجمع آ حرف عالم الامر وفي حرف عالم الامكان
بعوالمه وافاليمه وجمع ك حرف عالم التكوين وش حرف حقيقة الانسان وجمع
ع حرف الصور النوعية المجردة العقلية والطبايع المفارقة الكلية وي حرف
النظام الكلي الجميع مراتبه وكانت اكيدة العلاقة الارتباطية بالنسبة الى الحظ الامر
الاول الايجادي وحرف الافاضة الاولى الابداعية كانت لامحة محققة بان تكون حرف
العناية الاولى السابقة والرحمة الواسعة السابقة على الاطلاق وعنها التعبير في اصطلاح
الحكماء الراسخين في التالية الطبيعة الفعالة الكلية المطلقة وهي المبدأ المفيض والمسلك
الحافظ والمقيم المدبر لنظام الكلي بفضه وقضيضه ومن باب ضرب الامثال العتبر ان النظام
الكلي الذي هو الانسان الكبير بمنزلة البدن والجسد والعناية الاولى بمثابة النفس و
الروح ومن باب ايراد العقليات في قالب الحسيات والقدسيات في الهيكليات نظام الكل
بمنزلة مادة الجسم والعناية الاولى بمثابة جوهر الطبيعة ويقولون كل ما يقع في اقاليم الوجود
وعوالم الموجودات من القهريات والطبيعيات والتسخيريات والارادياتات بالنظر الى
النظامات الجزئية من صغير وكبير وجزئي وكلي فهو طبيعي النظام الكلي الوجودي وطباعي
الانسان الكبير الكلي والطبيعة الفعالة في النظام الكلي بالارادة الحقة والاختيار الحقيقي
هي العناية والعناية هي كون الاول اتم عالما لذاته من ذاته بما عليه الوجود في نظام الخير وعلة
لذاته للخير والكمال على حسب استحقاق طبايع الامكان وراضيا على النحو المذكور فيعلم
نظام الخير على الوجه الاكمل الابلغ في الامكان ففيض عنه ما يعلمه نظاما وخيرا على الوجه
الابلغ الذي يعلمه فيضا ناما على اتم نادية الى اقصى النظام بحسب الامكان فهذا معنى
العناية عندهم ولقد تكرر في قضاعيف ابواب الشفا وفنونه اطلاق الطبيعة
الكلية الممسكة لنظام العالم على العناية وهذا النمط من التوسع باب واسع
موسوم في علم البلاغة بصنعة المشاكلة وصنعة الازدواج ومنه

اطلاق الطبيعة الخامسة على الطباع الفلكي في الشفا والاشارات واطلاق الحاسة
السادسة على القوة العاقلة في اثولوجيا والجملة لفظة الطبيعة في الاصطلاحات
الصناعية على عدة معان مختلفة الاول الطبايع الجسمانية والصور النوعية الجوهرية
المنطبعة وهذا المعنى هو المدلول عليه بحر في زوج بحسب اعتبارين مختلفين والطبيعة
والصورة النوعية في البسايط متحدتان بالذات مختلفتان بالاعتبار وفي المركبات
مختلفتان بالذات الثاني الطبايع المجردة الجزئية التي هي النفوس المدبرة وانما
تدبيرها بالقياس الى ابدان جزئية على سبيل التعلق والتسلط والمختص بالدلالة
على هذا المعنى حرف ج وتنجيس اعتبارين الثالث الطبايع الكلية العقلية وهي العقول
النورية القدسية المفارقة التي هي مدبرات عوالم الجسمانيات وارباب انواعها واما
طبايع الاجسام وصورها النوعية المنطبعة في مبدئية آثار النوع طلسمات واطلاقها
فكل منها في عنايته وتدبيره بالقياس الى عالم من العوالم مجملة ونوع من الانواع
بكلية مشابهة مشابهة النفس المجردة في عنايتها وتدبيرها بالقياس الى هوية شخصية
بخصوصها وتدبيرها بعينه وهذا المعنى يختص بالدلالة عليه حرف ع الرابع الطبيعة الكلية
المطلقة التي هي المدبر الحافظ لنظام الكل ومدبر تدبير الجزئي في النظام الكلي وهي العناية الالهية
والرحمة السابقة ويختص بالدلالة عليه هذا المعنى حرف ف الخامس سنخ الماهية الكلية حقيقة
فكل ماهية بما هي هي يقال لها الطبيعة المرسلة ويقال للحقيقة الشخصية التي هي فرد لها
الشيء الطبيعي هذا آخر القول المفصل في هذا الموضع والصاد المدار الثاني من المدارات
الاربعة بحساب الطباع في الدور الخامس واخر المدارات التسعة في الدور الثاني من
الادوار الثلثة العددية تمر انتهاء الدرجة
عدد مجموع مرتبتي الميم اعني عقد الحاصل من ضرب هم في نج عدد مراتب طبقات
الموجودات وهو عدد زائد مزاجه ماة واربعة واربعون فضل المزاج على ذي المزاج ند

مزاج

مزاج هذا سوعدا اسم الذات الحقة القيومية فهذا العقد معراج مرتبة ط وكمالها الطهوري
بحسب دور العقود مبلغ التكبير الساحي لسطح الوفق العيسوي كما طكمالها الطهوري بحسب دور
الاحاد القدير الساحي لسطح الوفق الادمي وقوس ربع الدور وهي تعون درجة
هي القوس التامة في العلوم التعليمية ومتمم كل قوس الى الربع تمام تلك القوس لان
جيب الربع اعظم الجيوب والجيوب مقادير القسي وهي مقادير الزاوية القائمة البالغ كمالها
نصاب الاعتدال فاذن لما كانت ط حرف الهيولى بحسب جوهر ذاتها ولا يصح للصورة
تاثيرا الا اضافة الى شيء فلا تلحظ ذاتها مضافة الى شيء بالتاثير اصلا ولكنها تكون بحسب
نفس ذاتها ملحوظة بالاضافة الى فاعل ذاتها وجاعل وجودها في سلسلة البدو فتكون
القابل لنسبة الامر والابداع في سلسلة العود اذ الهيولى نفسها من الابداعات منه و
بحسب ما فيها من الصور والاعراض ايضا تلحظ مضافة الى الباري الفياض فتكون المحل
القابل لنسب الخلق والصنع والتكوين فتكون ص وهي معراج مرتبة ط ومرتقاها
موضوعة للدلالة بها على الهيولى بما ان جوهر ذاتها مجمع النسب الاربع الابداع والاختراع
والصنع والتكوين جميعا على اصطلاح او النسب الثلث الامر والخلق والتكوين على
اصطلاح اخر وبما ان هويتها الحاملة لصور المكونات باقية بشخصيتها مع تكون
الصور وفناء شخصياتها وقد ورد في الحديث التعبير عنها بعجب الذنب والاشارة الى
هذا السر فليفهم والقاف بحسب
الطباع ثالث مدارات الدور الخامس وهو مربع ق
ومرتقاه وهو عدد ذا فضل مزاجه عليه بز وتحصله من جمع ص وص وك وف في ل وع
وم وش ومن ضرب ب في ن ومن تعشير ق وهي سدسية الحروف خامسة الحروف
خامستها الرابعة وثانية حرفي الدقيقة اخر تهاجي حرفي الثانية فهي مجراة ان تكون
حرف القاهرية الاحاطية والقيومية الايجادية لجاعل الذات ومفيض الوجود على

الاطلاق الذي هو نور كل نور ومنه رشح كل فيض وظهور كل آن وهو كالشيء المحيط
بالنسبة الى جملة نظام الوجود وكل ذرة من ذرات النظام من الجواهر والاعراض في
الترتيب النازل طولا وعرضا من ازل المبدأ الى ابد ابد المعاد على الاجمال
والتفصيل جميعا بالنظر الى مجد جناب القيوم الواجب بالذات جل ذكره حسب ما يحويه
كبرياء حقيقته وسلطان عزه وجلاله والواء مضعف في محب الدرجة عند
زايد فضل من اجاعه عليه كرفحيث ان في حرف هيئة الاحاطة المطلقة وقيومية الالهية
على الاطلاق بالنسبة الى الانسان الكبير الجلي وشخص النظام المحوي ما عليه من استجماع
مراتب الكون واعداد الوجود بجملها وتفاصيلها باعتبار جهتي الاجمال والتفصيل
معا من حيث كبريائه الذات الاحدية وسلطان الحقيقة الوجوبية فيكون على
سنة حكم التضعيف في حرف يوبيته محاذيا على اقصى مراتب الاطلاق والشمول
والسعة والاحاطة ورجوع نظام الوجود بجملته ورد زمام العوالم باسرها في اعتبار
حيثيتي الاجمال والتفصيل جميعا على استيلاء كبرياء قاهر شية الفعالية وسلطان
احاطة تدبيره الفياض في جهتي المبدأ والمنتهى في اعتبار الفاعلية
الى الجناب الاعلى من حيث قيامية الوجوبية
بحسب فوق طباع الامكان وليستشر ذوات الممكنات في
حد انفسها الهالكة فسبحان الله الواحد القهار مبدأ الكل ومنتهاه واول الكل
واخره وفاعل كل شيء وغايته والمرجوع كل شيء ومصيره من كل وجه ومنزه و
معاده من كل جهة فهذه العشرون حرفا مهات الحروف واصول العالم الحرفي واجمعه
عشرة منها مصدرة لها فواتح تسع وعشرين سورة كريمة تنزيلية بعد اسماء
الحروف ومضمنة فيها الستة الباقية ومنها تركيب الاسماء الحسنى الالهية
كلها بحسب جميع الاجزاء او بحسب الجزء الغالب وسورة التوحيد لم يتركب الا

من ستة

من ستة عشر حرفا منها وهنا لك كنوز حقيقية من اسرار الحكمة المتعالية ضمان الكشف عنها
على ذمة سدرة المنتهى وكتاب تاويل المقطعات باذن الله العزيز العليم استنصاب
الم يقرع سمعك ان رهطا عرفين من علماء الاسرار يتولعون بكلام روحاني في قالب
اربعة مصاريع من الشعر يتزلونها في استجلاب الخيرات واستنزال البركات ضمن عظيمة
وقد صدقنا بها كتاب الجذوات والمواقيت وفي عينان عينان لم يكتبهما قلم
في كل عين من العينين عينان نونان نونان لم يكتبهما قلم في كل نون من النونين
نونان فكانه قد ان لك ان تتسبل الى حريم معناه ولنا ان نسلك بك سبيل مغزاه
فنقول عينان حرفان وهما مع الابداع وقع الاختراع هما عينان ينبوعان لم يكتبهما
قلم اي عقل فعال الا ان الممكن الذات الجايز الوجود ليس في منه ابداع الذات و
جعلها واعطاء الوجود وافاضته بل ان ذلك امر قد استاثر به جناب القيوم
الواجب بالذات جل سلطانه اذ ليس ينبع التقرر والوجود الا من عين الحقيقة و
ينبوع الوجود الابداع فعالم العقل وعالم
النفس وهما اقليما عالم الامر الذي هو عالم حقيقة الحمد وعالم
الانوار العقلية فكل من هذين العالمين عين خزانة تحتوي على ينابيع انواع
مختلفة تنبع من كل منها الهاد الاشعة والاشراقات والتدابير والفيوضات
واما في عين الاختراع فعالم المولد وعالم الصور وهما اقليما بساط عالم الخلق وكورتا
اصول عالم الملك والشهادة الذي سلطان عالم الطبيعة وعالم الجواهر الجسمانية
ففي كل من هذين العالمين ينابيع انواع مختلفة منها ينبوع هو ذات منكثرة
نونان حرفيان وهما نون التكوين ونون التدوين هما نونان حوتان سلطان
في عين الافاضة ومحر الايجاد لم يكتبهما كتابة فعلية صنعية قلم عقل فعال في كل نون
من النونين نوني التكوين والتدوين نونان اما في نون التكوين فالامكان الذاتي

والامكان الاستعدادي واما في فنون التدوين فلحكام معالم الدين وقوانين سنن
الشرع المبين وعلوم حقايق الكون ومعارف عالم الكيان واشحى استشهاد
هل انت متذكر ما في الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله ان المنزل على السبعة
وعشرين حرفا وما انزل الله على آدم الا سبعة وعشرين حرفا وان لآدم الف حرف واحد
قد انزل الله عز وجل على آدم في صحيفة واحدة ومعه الف ملك ومن كذب به
لم يؤمن به فقد كفر بما انزل الله على محمد صلى الله عليه وآله ومن لم يؤمن بالحروف
وهي تسعة وعشرون فلا يخرج من النار ابدا وقد قيل في تفسير قوله سبحانه الم ذلك
الكتاب بكانه قال يا محمد هذه الحروف ذلك الكتاب الذي انزلته على آبائك آدم
فاعلمن ان الالف اللينة

ويعتبرون في دقيقة كل من الباء والهاء والحاء والتاء والفاء والراء والهمزة بعد الالف في دقيقة
الراي التي بعدها فتكون الباء متساوية الدرجة والدقيقة بالعدد كما السين والتا
بمرتبتها مساوية لدرجة الزاي والزاي عدد مرتبتها عدد طبقات عالم الامكان
اعني الثمانية عشر والخا مساوية لدرجة التا والطا اول مركبات العدد والتا
اول الاعداد الزائدة وهو الاثنا عشر والفا اثنان وثمانون والراء عدد الرب
كما كانت هي على القول الاول عدد مسبب الاسباب وعدد درجتها ما للكل موجود
وليعلم ان المد والتشديد في حيز جوهر الذات واما النقاط وحركات عناصر
اللفظ وبسائط التركيب والحركات الاعرابية والبنائية فهي في ازاء مقولات
الاعراض ولوازم الهيات وخواص الصور وجبلات الطبايع وصفات الذوات
وعوارض الهويات من فرايض الجهة النوعية اي كالانها الاولى ونوافل
الحقيقة اي الكمالات الثانية واشعة الشريفة التي لفظ البدء وهو اسم لما
ينسخ وينشا اخيرا عدده عدد اخير حرف في عالم الطبيعة اعني خ وعدد الفعل الماضي
منه وهو بدء عدد اخير حرف في عالم النفس اعني ز والفعل المضارع منه وهو
يبدء وعدده كب وذلك من ازاج درجة ا حرف عالم التكوين وذلك كله
يتضمن اشارة الهية واماراة روحانية تنبه من بعد الفطانة ماخوذة بيده
ويتفقد ان البدء انما يكون في عالمي الطبيعة والنفس وفي عالم التكوين والتدوين

من عالم

من عالم الخلق بحسب في ظرف التقضي والتجدد والامتداد والسيلان والدفعة
والنقضة والتدريج والتغير وهو الزمان لا في حاق عالم الامر ولا بحسب
نفس الواقع ووعاء صريح الوجود وهو الدهر ولا بالاضافة الى من هو
متعال عن الزمان والمكان والطبيعة والنفس وفوق قلل العوالي و
شواهق العوالم كلها ثم ان المصدر منه وهو البدء عدده ب ثاني الاعداد
المركبة واول الاعداد الزائدة وان اعتبر الحاظ التشديد كان عدده
يج لها صل من ضرب ج حرف عالم العقل من حيث الافاضة والاشراق
في ج حرف عالم النفس من حيث جوهر الذات بما هي هي وبما هي مستفيضة
من حريم نور جناب الربوبية وتج عدد طبقات عوالم النظام الجملي فما يب قرابة
بو مربع د حرف عالم الطبيعة بحسب جوهر الذات بما هي هي وبما هي مولدة وجهها
شطر طوار عالم الافاضة وهو المزاج زايد زوج الفرد وضعف اول الاعداد الناقص
ومتحصل المرتبة من ضرب ب في د وهما حرفا عالم العقل ومن ضرب ج حرف
عالم النفس في د حرف عالم الطبيعة بما هما هما وبما وجهها ثانية تجاه طوار
عالم الربوبية فالمرتبة الاثنا عشرية لرتبة فضلها صفات عدد الروح وعدد
الشهور وعدد اسماء مراتب الاعداد فانها اثنا عشر اسما من الواحد الى العشرة ثم
المائة ثم الالف ومنها تتحصل اسما سائر المراتب والعقود المتوسطة بالتكرير
والتضعيف وعدد نقباء بني اسرائيل وعدد اوصياء خاتم النبوة صلى الله وسلم
عليه وعليهم وعدد حروف كلمة الاسلام وهي محمد رسول الله وعدد حروف كلمة الايمان
وهي علي وصي رسول وكلمات علي مظهر الهدى وكلمات علي امام الورى وكلمات ورثة
سيد الرسل وكلمات سادة اهل الجنة واشجة سماوية لا تهتدي مستلو على سمع
قلبك من ذي قبل انشا الله العزيز ان القضا والقدر طرفا طرفا القضا

المحض الذي ليس هو بقدر لشيء من الاعتبارات اذ لا قضاء فوقه والقدر المحض الذي
ليس هو بقضاء لشيء من الاعتبارات اصلا اذ لا قدر بعده والمراتب المتوسطة
التي كل واحدة منها قدر بالاضافة الى المرتبة المتقدمة وقضاء بالقياس الى المرتبة
المتاخرة ومن مراتب القضاء والقدر كتاب المحو والاثبات وام الكتاب فان
كلا منهما له في الاصطلاح الشايع معنيان ككتاب المحو والاثبات يطلق تارة
على عرش القضى والتجدد اعني الزمان بما فيه من الكيانات الدهرية
بالحدود الزمانية والاوضاع المكانية وهو القدر الشخصي العيني الذي لا يكون
هو قضاء باعتبار آخر وفي ازائه ام الكتاب على من الدهر بما فيه من نظام الوجود
بحسب صريح الحصول في حاق الاعيان وهو القضاء العيني الذي هو قدر بالنسبة
الى القضاء العلمي وقضاء بالنسبة الى الموجودات العينية الزمانية وتاراة اخرى على
القوى المدركة من النفوس السماوية بما ينطبع من صورها في القدر من حيث تباعا لخلق
والتكوين وهو بهذا المعنى قضاء علمي وقدر علمي بحسب اختلاف الاضافتين وتعاين
الاعتبارين وام الكتاب في ازائه هو اللوح المحفوظ اعني الجواهر النورية العالية
القدسية من المفارقات المحضة والعقول الفعالة بما فيها من صور الموجودات
على الانطباع العقلي والسبيل العقلي فليعلم انه انما البداء بحسب عضض مراتب القدر
وفي كتاب المحو والاثبات وفي الجزئيات وفي عالم الطبيعة بقياس المتغير بعضها
الى بعض لا بحسب القضاء المحض الذي ليس هو بقدر لشيء من الاعتبارات وفي ام الكتاب
ولا في الكليات والطبايع المرسلة ولا في عالم الامر ولا بالقياس الى سكان ارض الجبروت
واقليم القرار والثبات وانوار عالم الملكوت فما ظنك بجناب تلك القدوس العلي
الاعلى العزيز العليم ثم ليكن من المعلوم انه كما النسخ العلمي في الاحكام التشريعية التكليفية
والوضعية على ضربين اتفاقا نسخ الحكم بعد فعله واتيان المكلف به ونسخ الحكم قبل
فعل المكلف بفعله لست اقول قبل حضوره وقته والتمكن من الاتيان به فان فيه بين
علماء المذاهب خلافا على ما قد استبان في علم اصول الفقه فكذلك البداء في الاحكام التكوينية
والتقديرية

والتقديرية على ضربين بداء في المكون بعد تكونه وانقضاء كونه الزماني في الاعيان
وبداء في المقدر قبل تكونه في الاعيان وايجاد هويته العينية في الزمان وكما في
احكام التشريع والتكليف لا يسمى انتهاء الحكم الموقوت وانصرام عند الامد المضروب
والحد المحدود بحسب المدى المعتبر في اصل التشريع والغاية المضمنة في نفس الخطاب
نسخا بل انما يكون النسخ فيما يرجى دوامه ويظن استمراره فكذلك في احكام التكوين و
التقدير لا يقال في الانقضاءات العادية والانصرامات الطبيعية ان في شيء
منها بداء انما يصطلحون على استعمال تصاريف البداء في الاجال الاختيارية
دون الطبيعي من الاجل وفي خوارق العادات التي هي على خلاف مذهب
الطبيعة دون ما يجري من متجددات الكون والفساد على هذا تمت الكتاب